Clifford Geertz
Observando el Islam

Paidós
Studio

103

Observando el Islam

Paidós Studio

Últimos títulos publicados:

47. M. Mead - *Adolescencia y cultura en Samoa*
48. E. Fromm - *El amor a la vida*
49. J. Maisonneuve - *Psicología social*
50. M. S. Olmsted - *El pequeño grupo*
51. E. H. Erikson - *El ciclo vital completado*
52. G. W. Allport - *Desarrollo y cambio*
53. M. Merleau-Ponty - *El ojo y el espíritu*
54. G. Lefebvre - *El gran pánico de 1789*
55. P. Pichot - *Los tests mentales*
56. L. E. Raths - *Cómo enseñar a pensar*
57. E. De Bono - *El pensamiento lateral. Manual de creatividad*
58. W. J. H. Sprott y K. Young - *La muchedumbre y el auditorio*
59. R. Funk - *Erich Fromm*
60. C. Darwin - *Textos fundamentales*
61. P. Arlès, A. Béjin, M. Foucault y otros - *Sexualidades occidentales*
62. E. Wiesel - *Los judíos del silencio*
63. G. Deleuze - *Foucault*
64. A. Montagu - *¿Qué es el hombre?*
65. M. McLuhan y Q. Fiore - *El medio es el masaje*
66. W. J. H. Sprott - *Grupos humanos*
67. P. Arlès - *El tiempo de la historia*
68. A. Jacquard - *Yo y los demás*
69. K. Young - *La opinión pública y la propaganda*
70. M. Poster - *Foucault, el marxismo y la historia*
71. S. Akhilananda - *Psicología hindú*
72. G. Vattimo - *Más allá del sujeto*
73. C. Geertz - *El antropólogo como autor*
74. R. Dantzer - *Las emociones*
75. P. Grimai - *La mitología griega*
76. J.-F. Lyotard - *La fenomenología*
77. G. Bachelard - *Fragmentos de una poética del fuego*
78. P. Veyne y otros - *Sobre el individuo*
79. S. Fuzeau-Braesch - *Introducción a la astrología*
80. F. Askevis-Leherpeux - *La superstición*
81. J.-P. Haton y M.-C. Haton - *La inteligencia artificial*
82. A. Moles - *El kitsch*
83. F. Jameson - *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*
84. A. Dal Lago y P. A. Rovatti - *Elogio del pudor*
85. G. Vattimo - *Ética de la interpretación*
86. E. Fromm - *Del tener al ser*
87. L.-V. Thomas - *La muerte*
88. J.-P. Vernant - *Los orígenes del pensamiento griego*
89. E. Fromm - *Lo inconsciente social*
90. J. Brun - *Aristóteles y el Liceo*
91. J. Brun - *Platón y la Academia*
92. M. Gardner - *El ordenador como científico*
93. M. Gardner - *Crónicas marcianas*
94. E. Fromm - *Ética y política*
95. P. Grimai - *La vida en la Roma antigua*
96. E. Fromm - *El arte de escuchar*
100. C. Losilla - *El cine de terror*
101. J. Bassa y R. Freixas - *El cine de ciencia ficción*
102. J. E. Monterde - *Veinte años de cine español (1973-1992)*
103. C. Geertz - *Observando el Islam*
104. C. Wissler - *Los indios de los Estados Unidos de América*

Clifford Geertz

Observando el Islam

El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia

ediciones PAIDOS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Islam observed. Religious development in Morocco and Indonesia*

Publicado en inglés por The University of Chicago Press, Chicago y Londres

Traducción de Alberto López Bargados
Revisión de Alberto Cardín

Cubierta de Mario Eskenazi

1.ª edición en Ediciones Paidós, 1994

CREATIVE COMMONS

© 1968 by Yale University
© de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires

ISBN: 84-7509-978-5
Depósito legal: B-634/1994

Impreso en Novagràfik, S.L.,
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

Para Hilly

SUMARIO

Prefacio 11

1. Dos países, dos culturas 17
2. Los estilos clásicos 41
3. Interludio escriturístico 77
4. La batalla por lo real 115

Nota bibliográfica 147
Índice analítico 161

PREFACIO

«Los malos poetas toman prestado», decía T. S. Eliot, «los buenos poetas roban.» Por lo que a esto se refiere, he intentado en lo que sigue ser un buen poeta, cogiendo lo que he necesitado de otros, haciéndolo pasar descaradamente como propio. Pero una apropiación semejante es en gran parte general e indefinida, es casi un proceso inconsciente de selección, absorción y reelaboración, así que después de algún tiempo, uno ya no sabe de dónde proviene un argumento, qué parte de éste le corresponde y qué parte pertenece a otros. Uno solamente reconoce, y aún de forma incompleta, las que han sido las principales influencias intelectuales sobre su trabajo, aunque vincular nombres específicos a pasajes específicos resulte arbitrario, o incluso arriesgado. Déjenme, entonces, señalar simplemente que mi aproximación al estudio comparativo de la religión ha estado determinada por mis reacciones, tan a menudo elogiosas como reprobatorias, ante los métodos y conceptos de Talcott Parsons, Clyde Kluckhohn, Edward Shils, Robert Bellah, y Wilfred Cantwell Smith, y que su presencia intelectual puede vislumbrarse, aunque no siempre en formas que ellos aprobarían, a lo largo de este modesto libro, como puede serlo la del hombre que hizo posible al mismo tiempo sus respectivos trabajos y el mío, Max Weber. La confirmación de este hecho es, por supuesto, otra cuestión; en la medida en que mis afirmaciones esenciales están documentadas, sus referencias podrán hallarse en las notas bibliográficas, al final del libro.

En cuatro breves capítulos —originalmente pronunciados en el marco de las Lecturas sobre Religión y Ciencia de la Fundación Terry en 1967, en la universidad de Yale—, he intentado conformar un sistema general para el análisis comparativo de la religión, aplicándolo al estudio del desarrollo de un credo supuestamente único, el Islam, en dos civilizaciones claramente contrapuestas, la indonesia

y la marroquí. En pocas palabras, enunciar un programa semejante implica demostrar una cierta falta de comprensión de la realidad. Lo que resulta sólo puede ser demasiado breve como para ser sopesado, y demasiado especulativo como para ser demostrable. Dos culturas con más de dos mil años de antigüedad difícilmente podrían quedar comprendidas en cuarenta mil palabras; esperar, además, conseguir interpretar el curso de su vida espiritual mediante algunas consideraciones generales significa fomentar la superficialidad y la confusión al mismo tiempo.

Sin embargo, podría reivindicarse el esbozo frente al cuadro más elaborado, y dado el estado actual del conocimiento sobre el Islam indonesio y marroquí (sin aludir al hecho de que la religión comparativa como disciplina científica casi no existe), esbozos es lo único que podemos esperar. Por lo que se refiere a mi boceto, me he inspirado, si es ésta la palabra adecuada, principalmente en mi propio trabajo de campo como antropólogo en los dos países referidos. Entre 1952 y 1954, permanecí en Java dos años, estudiando la vida religiosa y social de un pequeño pueblo de la zona centrooriental de la isla, al tiempo que me ocupaba de varios asuntos en Yakarta y Jogjakarta. Entre 1957 y 1958, retorné a Indonesia, concentrando mis esfuerzos en Bali, aunque dedicando también algún tiempo a Sumatra, y, una vez más, a la zona central de Java. En 1964, y de nuevo entre 1965 y 1966, dirigí investigaciones similares (las cuales se hallan, de hecho, aún en progreso) en Marruecos, trabajando fundamentalmente en una antigua y pequeña ciudad amurallada del interior, aunque también allí recorrí el resto del país. El trabajo de un antropólogo tiende, sea cual fuere su objeto ostensible, a no ser otra cosa que una expresión de su experiencia de investigación. O, más exactamente, de lo que su experiencia de investigación ha representado para él. Ciertamente, así ha sucedido en mi caso. Para mí, el trabajo de campo ha sido intelectualmente (y no sólo intelectualmente) formativo, el origen no sólo de modestas hipótesis, sino de modelos totales de interpretación social y cultural. La mayor parte de lo que he llegado a constatar finalmente (o he creído constatar) en la amplia extensión de la historia social, lo he consta-

tado (o lo he creído constatar) inicialmente en los estrechos reductos de las aldeas rurales y campesinas.

Un grupo de personas —historiadores mayormente, pero también politólogos, sociólogos y economistas— han planteado si este modo de proceder es defendible. ¿No resulta erróneo describir una economía nacional, un sistema político delimitado, una estructura de clase dominante, fuera de los contornos de una civilización en su globalidad, en los detalles de un sistema social en miniatura, aunque éste se conozca perfectamente? ¿No es temerario suponer que cualquier sistema social en miniatura —ya sea un pueblo, una aldea o una región— es característico de un país en su totalidad? ¿No es absurdo adivinar la forma del pasado en un cuerpo limitado de datos extraídos del presente? La respuesta a todas estas cuestiones, así como a otras semejante es, por supuesto, «sí»: es erróneo, temerario, absurdo —e imposible. Pero estas cuestiones están mal planteadas. Los antropólogos no están (o, para ser más sincero, ya no están) intentado sustituir unas comprensiones limitadas por otras globales, reducir los Estados Unidos a Jonesville, o México al Yucatán. Están intentando (o, para ser más preciso, estoy intentando) descubrir qué contribuciones pueden aportar los conocimientos más concisos y particulares a las interpretaciones más generales y globalizadoras. Yo mismo no puedo discernir en qué medida difiere esto, salvo en los contenidos, de lo que hace un historiador, un politólogo, un sociólogo o un economista, al menos cuando éstos se apartan de sus propias versiones de Jonesville o del Yucatán y se interesan por problemas más amplios. En la actualidad, todos somos científicos especializados, y nuestro mérito, al menos en este aspecto, consiste en saber de qué modo podemos contribuir a una tarea, el conocimiento de la vida social humana, ante la cual ninguno de nosotros se halla preparado para abordarla de forma independiente.

El hecho de que las intuiciones del antropólogo, tal y como son, se desarrollen (en parte) fuera del período intensivo de su trabajo de campo en lugares concretos no las invalida. Pero si tales intuiciones han de aplicarse en algún lugar ajeno a aquéllos, si éstas ex-

ceden sus orígenes limitados y alcanzan una mayor relevancia general, no podrán, obviamente, cobrar validez inmediata en este segundo caso. Como toda proposición científica, las interpretaciones antropológicas deben ser experimentadas en contraste con el material para cuya exégesis son diseñadas. No es debido a su procedencia que son recomendables. Para aquellos que pasan la mayor parte de las fases de investigación de su vida académica errando por arrozales o herrerías, hablando con este campesino o con aquel artesano —en lo que consideran que es la lengua vernácula del otro—, la comprensión de este hecho puede resultar una experiencia desconcertante. Uno puede enfrentarse a ese problema, bien limitándose a un marco elegido, y permitiendo que otros hagan de sus propias descripciones la lectura que quieran (en cuyo caso la generalización de éstas será seguramente menos crítica y más incontrolada), o bien emprendiendo (sin poseer realmente competencia alguna para hacerlo) la tarea de demostrar que un tipo de material menos especializado y unos problemas enfocados con menor minuciosidad pueden llegar a producir los mismos tipos de análisis al ser practicados en escala reducida. Elegir la segunda alternativa significa comprometerse a reconocer la necesidad de someter las teorías y observaciones propias a pruebas muy diferentes a las que normalmente son sometidas los argumentos antropológicos. Lo que era un dominio privado, bien delimitado y exhaustivamente conocido, se transforma en un terreno extraño, transitado a menudo y sin embargo poco familiar.

En estas lecturas he optado, como ya he indicado, por la segunda opción, llevándola hasta sus últimas consecuencias. Al hacer esto, he pretendido observar qué sentido podía dar a las historias religiosas de Marruecos e Indonesia, no sólo mediante las conclusiones a las que he llegado a través de mi trabajo de campo sino, en términos más generales, mediante lo que considero que es la religión en tanto fenómeno social, cultural y psicológico. Pero la validez de ambas, esto es, de mis conclusiones empíricas y de mis premisas teóricas, descansa, finalmente, en su eficacia para dar sentido a los datos, de los que no derivan, ni para los cuales fueron origi-

nalmente diseñadas. La prueba de su mérito reside ahí, en tanto macrosociología comparativa e histórica. Medio siglo después de la muerte de Weber, esa sociología es, en gran medida, únicamente un proyecto. Pero es un proyecto, pienso, que merece la pena llevarse a cabo. Sin él, seremos víctimas, por un lado, de la gris vacuidad mental del relativismo radical y, por el otro, de la raída tiranía del determinismo histórico.

Lloyd Fallers, Hildred Geertz, Lawrence Rosen, David Schneider, y Melford Spiro me han concedido el beneficio de sus críticas extensivas y meticulosas a los borradores de este trabajo, a algunas de las cuales he prestado verdadera atención. Les estoy profundamente agradecido por ello.

C. G.
Chicago
Enero de 1968

I
DOS PAÍSES, DOS CULTURAS

De todas las dimensiones de la incierta revolución que ahora está teniendo lugar en los nuevos estados de Asia y África, seguramente la más difícil de comprender es la dimensión religiosa. Ésta no es tan apreciable como, aunque de modo inexacto, lo es el cambio económico. En su mayor parte, no se halla iluminada por las explosiones reveladoras que señalan el desarrollo político: purgas, asesinatos, *coups d'état,* guerras fronterizas, disturbios, y, de vez en cuando, un proceso electoral. Índices de mutación de las formas de la vida social tan comprobados como la urbanización, la solidificación de las lealtades de clase o el crecimiento de un sistema ocupacional más complejo son, si no completamente ajenos, ciertamente más raros y mucho más equívocos en la esfera religiosa, donde el vino añejo entra con facilidad en nuevas botellas mientras las viejas botellas contienen vino joven. No sólo resulta difícil descubrir los modos mediante los que las formas de la experiencia religiosa están cambiando, si es que cambian; ni siquiera queda claro qué tipo de cosas tiene uno que observar cuando desea averiguar algo.

El estudio comparativo de la religión ha estado siempre acosado por esta peculiar molestia: lo esquivo de su objeto. El problema no consiste únicamente en construir definiciones de religión. Tenemos suficientes; su gran número es un síntoma de nuestro malestar. Se trata justamente de descubrir qué tipos de creencias y prácticas sostienen a qué tipos de fe bajo qué condiciones. Nuestro problema, que se acrecienta día a día, no es definir la religión, sino encontrarla.

Puede parecer extraño afirmar esto. ¿Qué es, en aquellos gruesos volúmenes sobre mitos totémicos, ritos de iniciación, creencias de brujería, comportamientos chamanísticos, etc., lo que han estado compilando los etnógrafos con tan asombrosa diligencia durante

un siglo? ¿O en los igualmente gruesos y no mucho más amenos trabajos de historiadores sobre el desarrollo de la ley judaica, la filosofía confuciana o la teología cristiana? ¿O en los innumerables estudios sociológicos de instituciones tales como el sistema de castas hindú o el sectarismo islámico, el culto japonés al emperador o los sacrificios africanos de ganado? ¿No contienen ellos el tema de nuestro interés? La respuesta es, sencillamente, no: lo que contienen es la huella de la búsqueda de nuestro objeto. Dicha búsqueda no se ha realizado sin éxitos, y la labor que nos trazamos es continuar y ampliar dichos éxitos. Pero la intención del estudio sistemático de la religión es, o en todo caso tendría que ser, no sólo describir ideas, actos e instituciones, sino determinar exactamente y en qué sentido las ideas, actos e instituciones particulares sostienen, dejan de sostener o incluso cohíben la fe religiosa —dicho de otra manera, un dispositivo firme en alguna concepción transtemporal de la realidad.

No hay nada misterioso ni doctrinal en esto. Significa simplemente que debemos distinguir entre una actitud religiosa para con la experiencia y los tipos de aparato social que han estado, a través del tiempo y del espacio, asociados comúnmente con la defensa de tal actitud. Cuando dicha distinción se ha producido, el estudio comparativo de la religión se transforma, de ser un género avanzado de coleccionismo de curiosidades, en un tipo de ciencia no demasiado desarrollada; de una disciplina en la que uno simplemente toma nota, clasifica y tal vez incluso generaliza acerca de datos que parecen —de forma bastante plausible en muchos casos— tener algo que ver con la religión, a otra en la que uno se hace preguntas minuciosas sobre tales datos, de entre las cuales no es la menos importante el interrogarse sobre lo que tiene que ver exactamente con la religión. No podemos esperar llegar muy lejos en el análisis del cambio religioso —es decir, qué sucede con la fe cuando sus vehículos cambian— si no tenemos claro en cualquier caso particular cuáles son sus vehículos y cómo (o incluso si) de hecho éstos lo fomentan.

Cualesquiera que sean las fuentes más profundas de la fe de un

hombre o de un grupo de hombres, es indiscutible que ésta se sostiene en este mundo mediante formas simbólicas y construcciones sociales. Lo que una religión dada es —en su contenido específico— se halla corporeizado en las imágenes y metáforas que usan sus fieles para caracterizar la realidad; como dijo en su momento Kenneth Burke, hay una gran diferencia entre concebir la vida como un sueño, un peregrinaje, un laberinto o un carnaval. Pero semejante discurrir de la religión —su recorrido histórico— descansa a su vez sobre las instituciones que permiten que estas imágenes y metáforas sean asequibles para los que las emplean de tal modo. En realidad, no resulta mucho más fácil concebir el cristianismo sin Gregorio que sin Jesucristo. Pero si este comentario parece tendencioso (que no lo es), tampoco es más fácil concebir el Islam sin los *ulama* que sin Mahoma; o el hunduismo sin las castas que sin los *vedas*; o el confucionismo sin el mandarinato que sin las *analectas*; o la religión navajo sin Camino-de-Belleza que sin Mujer-Araña. La religión puede ser una piedra arrojada al interior del mundo; pero debe ser una piedra palpable, y alguien debe arrojarla.

Si esto es aceptado (y si no lo es el resultado es eliminar la religión no solamente del examen erudito y del discurso racional, sino también de la vida misma), entonces incluso un vistazo a la situación religiosa en los nuevos estados colectivamente, o a cualquiera de ellos por separado, revelará el principal sentido del cambio: las conexiones establecidas entre variedades particulares de fe y el grupo de imágenes e intuiciones que sistemáticamente las han nutrido, están viniéndose abajo para un cierto tipo de gente en determinadas circunstancias. Tanto en los nuevos estados como en los viejos, la cuestión que intriga al antropólogo es, «¿Cómo reaccionan los hombres con sensibilidad religiosa cuando la maquinaria de la fe empieza a resquebrajarse? ¿Qué hacen cuando comienzan a tambalearse las tradiciones?».

Hacen, por supuesto, todo tipo de cosas. Pierden su sensibilidad; o la canalizan en forma de fervor religioso; o adoptan una creencia importada; o se ensimisman preocupadamente; o se aferran incluso más intensamente a las tradiciones tambaleantes; o in-

tentan reconvertir aquellas tradiciones en formas más efectivas; o se desdoblan, viviendo espiritualmente en el pasado y físicamente en el presente; o intentan expresar su religiosidad en actividades seculares. Y unos pocos, sencillamente, no se dan cuenta de que su mundo está moviéndose o, si lo hacen, se desploman.

Pero unas respuestas tan generales no resultan realmente muy esclarecedoras, no solamente por el hecho de ser generales, sino también porque pasan por alto aquello que queremos mayormente determinar: ¿a través de qué medios, de qué procesos sociales y culturales, están tendiendo estos movimientos hacia el escepticismo, el entusiasmo político, la conversión, el revivalismo, el subjetivismo, la piedad secular, el reformismo, la dualidad o cualquier otra cosa? ¿Qué nuevas formas de arquitectura están albergando estos cambios acumulativos de ánimo?

Al intentar responder a grandes cuestiones como éstas, el antropólogo tiende siempre a inclinarse hacia lo concreto, lo particular, lo microscópico. Nosotros somos los miniaturistas de las ciencias sociales, pues pintamos sobre lienzos liliputienses lo que creemos que son trazos delicados. Esperamos encontrar en lo pequeño lo que nos esquiva en lo grande, tropezando con verdades generales mientras estamos revisando casos especiales. Al menos eso espero, y con ese ánimo quiero referirme al cambio religioso en dos países en los cuales he trabajado durante bastante tiempo, Indonesia y Marruecos. Desde cierto prisma, parecen ser una pareja dispar: un país asiático situado en el trópico, rarificado e influido por la cultura holandesa, y otro mediterráneo, rígido, árido y considerablemente puritano, con un varniz francés. Sin embargo, desde otros puntos de vista —incluyendo el hecho de que los dos son, en el sentido más amplio de la palabra, islámicos—, ambos permiten una comparación constructiva. Al mismo tiempo son muy similares y muy diferentes, conformando recíprocamente algún tipo de comentario uno acerca del otro.

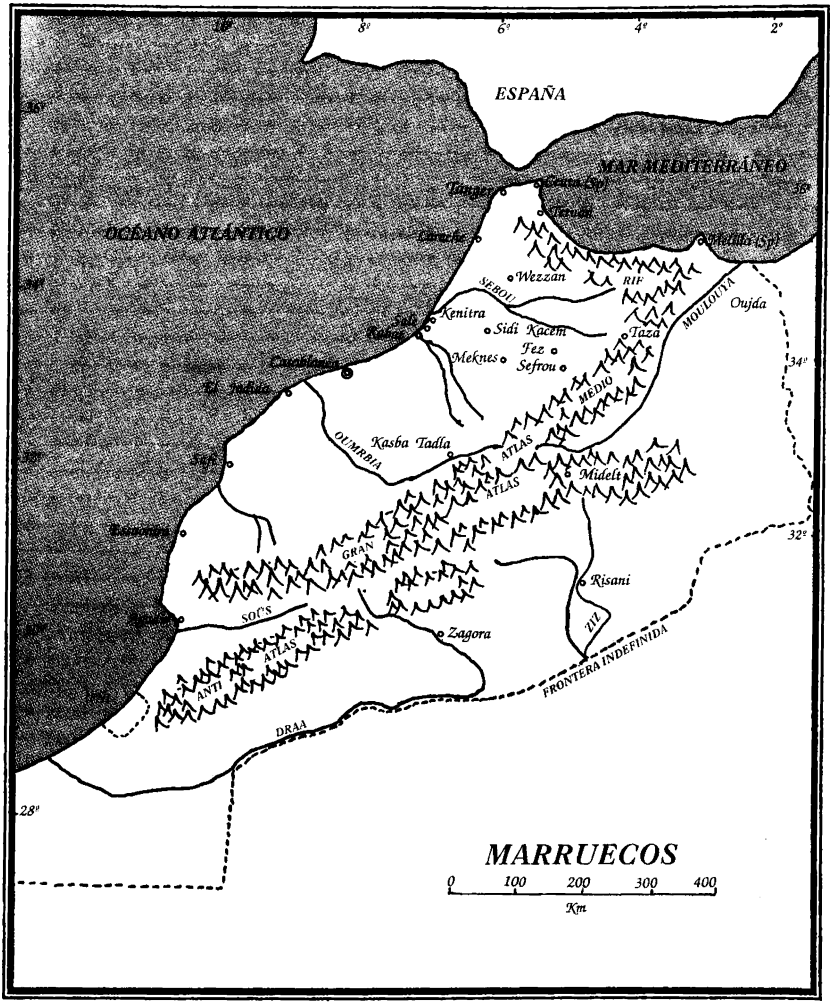
Su semejanza más obvia es, como digo, su filiación religiosa. Pero ésta es también, culturalmente hablando al menos, su más honda diferencia. Ambos se sitúan en los extremos oriental y occidental

de la estrecha franja de la civilización islámica clásica que, naciendo en Arabia, alcanzó los polos del Viejo Mundo para conectarlos y, así situados, han participado en la historia de aquella civilización de forma bastante diferente, en grados distintos y con resultados diversos. Ambos se inclinan hacia la Meca, pero, siendo las antípodas en el mundo musulmán, se postran en direcciones opuestas.

* * *

En tanto país musulmán, Marruecos es sin duda el más antiguo. El primer contacto con el Islam —militar, cuando los omeyas llevaron a cabo su breve tentativa para alcanzar la soberanía sobre «todo el mundo habitado» de Alejandro Magno— se produjo en el siglo séptimo, sólo cincuenta años después de la muerte de Mahoma; y hacia la mitad del siglo octavo se había establecido un asentamiento musulmán sólido, si no indestructible. Durante los tres siglos siguientes permaneció indestructible, y se dio inicio al apogeo del Islam beréber, aquel que Ibn Jaldún evocó con una combinación casi moderna de admiración cultural y desesperación sociológica. Una tras otra, las famosas dinastías reformistas —almorávides, almohades, meriníes— surgieron en oleadas desde lo que los franceses, con aguda franqueza colonial, gustaron de llamar el *Maroc inutile*, los fortines y oasis del preSáhara, los cauces abruptos y los pequeños altiplanos del Alto Atlas, así como las tierras yermas de la estepa argelina, hacia el *Maroc utile*, las llanuras templadas e irrigadas que descansan al pie del Medio Atlas. Construyendo y reconstruyendo las grandes ciudades de Marruecos —Marrakech, Fez, Rabat, Salé, Tetuán—, penetraron en la España musulmana, absorbieron su cultura y, reelaborándola en el interior de su propio y más rígido *ethos,* reprodujeron una versión simplificada de éste al otro lado de Gibraltar. El período formativo de Marruecos como nación y del Islam como su credo (aproximadamente de 1050 a 1450) consistió en un peculiar proceso de márgenes tribales cayendo sobre un centro agrícola y civilizándolo. Fue la periferia del país, las duras y estériles fronteras, la que nutrió y de hecho creó la sociedad avanzada que se desarrolló en su interior.

mapa I


ESPAÑA
MAR MEDITERRÁNEO
OCÉANO ATLÁNTICO
Tánger
Ceuta (Esp)
Tetuán
Melilla (Esp)
Larache
Wezzan
RIF
SEBOU
Kenitra
Rabat
Sidi Kacem
Fez
Taza
MOULOUYA
Oujda
Meknes
Sefrou
Casablanca
El Jadida
MEDIO ATLAS
OUMRBIA
Kasba Tadla
ATLAS
Midelt
Essaouira
GRAN ATLAS
Risani
SOUS
Agadir
Zagora
ZIZ
ANTI ATLAS
FRONTERA INDEFINIDA
DRAA
MARRUECOS
0 100 200 300 400
Km

Al transcurrir el tiempo, el contraste entre los artesanos, notables, eruditos y pequeños comerciantes reunidos dentro de los muros de las grandes ciudades y los granjeros y pastores ampliamente desperdigados sobre el territorio lindante al país se acentuó naturalmente. Los primeros desarrollaron una sociedad sedentaria basada en el comercio y la artesanía, y los segundos una sociedad móvil basada en el pastoreo y la labranza. Sin embargo, la diferencia entre ambas distaba de ser absoluta: el hombre de ciudad y el campesino no vivían en mundos culturales diferentes sino, con la excepción de unos pocos grupos montañeses introvertidos, en el mismo, aunque localizados de modo distinto. La sociedad rural y la urbana fueron estados variantes de un único sistema (y hubo, de hecho, media docena de versiones de cada uno). Lejos de no afectarse una a la otra, su interacción, aunque a menudo antagónica, fue continua e intensa, y suministró la dinámica central del cambio histórico en Marruecos desde la fundación de Fez a comienzos del siglo noveno hasta su ocupación por los franceses a comienzos del siglo veinte.

Hubo varias razones para ello. La primera es que, como mencioné, las ciudades fueron en un principio creaciones tribales y, salvo en momentos transitorios de introversión, continuaron siéndolo posteriormente. Cada fase mayor de civilización (y asimismo gran parte de las menores) comenzó con la destrucción de las puertas de acceso a la ciudad por parte de algún jefe local ambicioso, cuyo ardor religioso constituyó la fuente, tanto de su ambición, como de su jefatura.

En segundo lugar, la combinación de la intrusión en el interior de las llanuras occidentales a partir del siglo decimotercero de intrusos árabes beduinos, y el hecho de que Marruecos no se halla en el centro del mundo del cultivo cerealístico, sino en sus fronteras más lejanas, impidió el desarrollo de una cultura campesina bien establecida que combatiese a los grupos tribales con hombres de ciudad, permitiéndoles, al sacar provecho de los campesinos mediante tributos o tasas, continuar cada uno con su propio rumbo. Así, ni la vida urbana ni la rural fueron del todo viables. Las ciu-

dades, bajo el liderazgo de sus visires y sultanes, intentaron siempre extender sus dominios, con el fin de controlar a las tribus, pero estas últimas permanecieron tan nómadas y refractarias como poco provechosas. Las incertidumbres del pastoreo y de la agricultura en este ambiente climáticamente irregular, físicamente pobre y relativamente expoliado, empujaron a los grupos tribales, en algunas ocasiones al interior de las ciudades, si no como conquistadores, sí al menos como refugiados, mientras que en otras fuera de su alcance, en pasos de montaña o en las inmensidades desérticas, y aun en otras a cercar las ciudades y, bloqueando las rutas comerciales de las que vivían, a amenazarlas. El metabolismo político del Marruecos tradicional consistió en dos economías que funcionaban intermitentemente intentando, según la temporada y las circunstancias, nutrirse la una de la otra.

En tercer lugar, las ciudades no eran islas de cristal dispuestas en un mar informe. La fluidez de la vida urbana fue un tanto menor que la de la rural, de algún modo más constreñida, aunque las formas de la sociedad tribal estaban tan bien definidas como las de la metropolitana. De hecho, ajustadas a ambientes diferentes, poseían las mismas formas, animadas por los mismos ideales. Lo que variaba en el Marruecos tradicional era menos el género de vida que los diferentes grupos intentaban llevar que los nichos ecológicos en los que intentaban aplicarlo.

Así pues, sin tomar en cuenta las decoraciones andalusíes, las tradiciones bereberes y la organización estatal árabe, el estilo básico de vida en, por emplear otro término de la afilada retórica del Protectorado, *le Maroc disparu*, fue aproximadamente el mismo en todas partes: enérgico, fluido, violento, visionario, devoto y escasamente sentimental, pero por encima de todo autoafirmativo. Se trataba de una sociedad en la que una gran cantidad de personas dependían de la fuerza de carácter, y la mayor parte del resto de la reputación espiritual. En la ciudad y fuera de ella, sus *leitmotiv* residían en una política de hombres fuertes y una pureza de santón, y sus cumplimientos, pequeños y grandes, tribales y dinásticos, sucedieron cuando, en la persona de un individuo particular,

se fusionaron momentáneamente. La figura axial, tanto si derrumbaba las murallas como si las construía, fue el guerrero santo.

Dichas condiciones se aprecian especialmente en los grandes momentos transicionales de la historia marroquí, los cambios periódicos de dirección política en los que se forjó su identidad social. Idris II, el fundador de Fez en el siglo noveno y el primer rey efectivo del país, era al mismo tiempo un descendiente del Profeta, un líder militar vigoroso y un devoto purificador de la religión, y no hubiera llegado a ser nada como cualquiera de ellos si no lo hubiese simultaneado con los dos restantes. Los movimientos almorávide y almohade fueron fundados —el primero hacia la mitad del siglo undécimo, el segundo hacia la mitad del duodécimo— por reformadores visionarios que, al retornar de Oriente Medio, decidieron no sólo luchar contra el error, sino desmembrar a sus portadores. El agotamiento, en el siglo XV, de la revolución que iniciaron, y el colapso del orden político que dicha revolución había creado, fue seguido en su momento por lo que probablemente fue la más grande dislocación espiritual que el país jamás experimentó: la llamada Crisis Morabítica. Los santos locales, o morabitos —descendientes del Profeta, líderes de las cofradías sufíes o simplemente individuos perspicaces que habían logrado que ocurriera algo extraordinario— aparecieron por doquier para expresar sus exigencias personales de poder. El período de anarquía teocrática y entusiasmo sectarista inaugurado de este modo se detuvo sólo dos siglos más tarde (y entonces únicamente de forma muy parcial) con el surgimiento, de nuevo bajo la égida de otro descendiente de Mahoma con propósitos de reforma, de la hoy todavía reinante dinastía alauita. Finalmente, cuando a partir de 1911 franceses y españoles impusieron un control directo sobre el país, fueron una serie de morabitos guerreros, desperdigados a lo largo de las fronteras del derrumbado reino, quienes incitaron a la población, o a partes de ésta, a un último, valiente y desesperado intento de resucitar el viejo orden, el Marruecos que, en el curso del medio siglo anterior, había comenzado lenta pero inexorablemente a desaparecer.

En todo caso, la característica esencial de Marruecos, en lo que

a nosotros nos concierne, es que su centro de gravedad cultural, aunque pudiera parecer paradójico, no se hallaba en las grandes ciudades, sino en las tribus móviles, agresivas, tan pronto federadas como fragmentadas, que no sólo acosaron y explotaron a aquéllas, sino que también impulsaron su crecimiento. Fue gracias a las tribus como llegaron a Marruecos los primeros impulsos de la civilización islámica, y la huella de su mentalidad permaneció allí, cualesquiera que fueran las sofisticaciones que los eruditos religiosos urbanos arábigo-españoles, encerrados en sí mismos y fuera de la corriente local, pudieron introducir en unos pocos rincones selectos y por unos pocos momentos cromáticos. El Islam fue en Berbería —y hasta cierto punto aún lo es— básicamente el Islam del culto a los santos y de la severidad moral, del poder mágico y de la devoción agresiva, y esto era tan cierto para las callejuelas de Fez y Marrakech como para las extensiones del Atlas o del Sáhara.

* * *

Indonesia es, como he dicho, otra cuestión. En lugar de ser una sociedad tribal, aunque lo fue durante toda la era cristiana, es básicamente una sociedad campesina, particularmente en su núcleo predominante, Java. Un cultivo arrocero intensivo, extremadamente productivo, proveyó los principales fundamentos económicos de su cultura hasta donde alcanza la memoria histórica, y en lugar del *cheikh* inquieto, agresivo y extrovertido que maneja sus recursos, cultiva su reputación y espera su oportunidad, el arquetipo nacional es el agricultor sedentario, industrioso y bastante introvertido, dos veces milenario, que cuida su arrozal, apacigua a sus vecinos y nutre a sus superiores. En Marruecos, la civilización fue edificada a base de aplomo; en Indonesia, a base de diligencia.

Yendo más lejos, la civilización indonesia clásica no sólo se fundó sobre los cimientos de una economía campesina espectacularmente productiva; asimismo, en primera instancia, no fue islámica, sino índica. A diferencia de la forma en que se extendió a través de Marruecos, el Islam —que arraigó definitivamente sólo a partir

INDONESIA
NUEVA GUINEA OCCIDENTAL
MAR DE BANDA
CELEBES
SABAH
SARAWAK
BORNEO
Balikpapan
Bandjarmasin
MAR DE JAVA
JAVA
MAR DE LA CHINA MERIDIONAL
MALASIA
THAILANDIA
SUMATRA
Palenbang
OCÉANO ÍNDICO

mapa II

del siglo XIV— no se extendió, excepto en unos pocos centros aislados en Sumatra, Borneo y las Célebes, dentro de un área esencialmente virgen (en lo que concierne a cultura superior), sino en el interior de una de las creaciones políticas, estéticas, religiosas y sociales más grandes de Asia, el estado hindo-budista javanés, que aunque ya por aquel entonces comenzaba a debilitarse, había arraigado tan profundamente en la sociedad indonesia (especialmente en Java, aunque no sólo allí) que su huella permaneció, no únicamente a prueba de la islamización, sino del imperialismo holandés y, hasta ahora, también a prueba del nacionalismo moderno. Tal vez sea una certeza extensible tanto a las civilizaciones como a los hombres que, a pesar de los cambios que puedan acaecer posteriormente, las dimensiones fundamentales de su carácter, la estructura de posibilidades dentro de la cual siempre se moverán, quedan establecidas en el período plástico primigenio en el que se están formando. En Marruecos, ese período lo constituyó la era de las dinastías bereberes, las cuales, sean cuales fuesen sus peculiaridades locales, se condujeron, generalmente al menos, por ideales y conceptos islámicos. En Indonesia fue la era (aproximadamente coetánea) de los grandes estados índicos —Mataram, Singosari, Kediri, Madjapahit— los cuales, aunque también se hallaban considerablemente modelados por las tradiciones locales, fueron normalmente guiados por las teorías índicas de la verdad cósmica y la virtud metafísica. En Indonesia, el Islam no construyó una civilización: se apropió de ella.

Estos dos factores, a saber: que el impulso principal para el desarrollo hacia una cultura más compleja —una verdadera organización estatal, un comercio a larga distancia, un arte sofisticado y una religión universalista— creció desde una sociedad campesina centralizada, alrededor de la cual pivotaron regiones exteriores menos desarrolladas, en lugar de ser una relación inversa; y el hecho de que el Islam penetrase en esta cultura axial mucho tiempo después de que ésta se hubiese establecido sólidamente, explican cómo el mahometanismo tomó una forma particular en Indonesia. En comparación con África del Norte, Oriente Medio e incluso la In-

dia musulmana (con cuyo modelo de fe tiene las mayores similitudes), el Islam de Indonesia ha sido, hasta fecha muy reciente, marcadamente moldeable, tentativo, sincretista, y lo que es más importante, ha sido expresado de múltiples maneras. Lo que para muchas partes del mundo (y definitivamente para Marruecos) ha sido una fuerza poderosa, aunque no siempre triunfante, para la homogeneización cultural y el consenso moral, para la estandarización social de creencias y valores fundamentales, para Indonesia ha significado una fuerza igualmente potente para su diversificación cultural, y para la cristalización de percepciones sumamente variables e incluso a veces incompatibles por lo que respecta a cómo es el mundo realmente y cómo debe vivir uno en él. El Islam en Indonesia se ha formulado de muchos modos, no todos ellos coránicos; fuera lo que fuese lo que aportó al extenso archipiélago, no fue la uniformidad.

El Islam penetró por el mar no gracias a una conquista, sino a través del comercio. Por lo tanto, sus primeros triunfos se produjeron en las costas del mar de Java y sus proximidades —los puertos bulliciosos, los principados mercantiles que hoy corresponden al norte de Sumatra, el suroeste de Malaisia, el sur de Borneo, el sur de Célebes y, más significativamente, el norte de Java. En las áreas no-javanesas, la nueva fe (nueva al menos en cuanto a la forma; al alcanzar la isla a través de la India y no de Arabia, su esencia no era tan nueva) se quedó casi totalmente constreñida en las zonas costeras, en los pueblos portuarios y en sus alrededores inmediatos. Sin embargo, su desarrollo fue bastante diferente en Java, donde el centro de gravedad cultural estaba tierra adentro, en las grandes cuencas volcánicas, y donde la presencia europea se convirtió rápidamente en la fuerza predominante a lo largo de su costa. En los enclaves de las Islas Exteriores permaneció, o al menos se desarrolló, hasta llegar a ser el credo exclusivo, austero y enfático que asociamos con la línea principal de la tradición musulmana, aunque incluso allá en el archipiélago y en el subcontinente el sincretismo con el panteísmo hindú le dio un matiz perceptiblemente teosófico. En Java, sin embargo —donde finalmente se hallaban

casi todos los musulmanes indonesios—, este matiz se hizo si cabe más profundo, y se difundió menos equilibradamente.

A medida que los holandeses fueron cercando Java desde el siglo XVII hasta el siglo XIX, se dio un proceso bastante curioso de diversificación cultural y religiosa bajo la apariencia de una islamización global. Las clases comerciantes indígenas, entre las que el Islam había enraizado más profundamente, fueron expulsadas del comercio internacional para dar en la buhonería y, por lo tanto, se desplazaron del mar hacia el interior; las clases nativas dominantes altamente hinduizadas fueron reducias al *status* de funcionarios del Estado, administrando los reglamentos holandeses a nivel local; el campesinado, cada vez más absorbido dentro de la órbita de la economía colonial de exportación, se ensimismó en un paroxismo de solidaridad defensiva. Cada uno de estos importantes grupos interpretó de forma muy diferente el impulso islámico.

La pequeña aristocracia, privada del ritualismo índico aunque no del panteísmo hindú, se volvió cada vez más subjetivista, fomentando un acercamiento a lo divino básicamente iluminista, un tipo de gnosticismo propio del Lejano Oriente, redondeado por sus especulaciones cabalísticas y sus ejercicios metafísicos. El campesinado absorbió los conceptos y prácticas islámicas (en la medida en que les resultaban comprensibles) dentro de la misma religión popular del sudoeste de Asia, en la que ya había incorporado previamente elementos indios, vinculando así fantasmas, dioses, *yinns* y profetas en un animismo marcadamente contemplativo y casi filosófico. Las clases comerciantes, que dependían cada vez más de la peregrinación a la Meca puesto que era su vínculo con el resto del mundo islámico, alcanzaron un compromiso entre lo que les llegaba a través de esta vía (y de sus compatriotas de las Islas Exteriores) y lo que ya disponían en Java, para producir un sistema religioso que no era lo suficientemente doctrinal como para ser medioriental ni tampoco lo suficientemente etéreo como para ser surasiático. El resultado final se podría denominar adecuadamente sincretismo, pero era un sincretismo cuyos elementos, el peso y significado que asignaban a sus componentes, diferían profunda-

mente, y lo que es más significativo, en el que la diferencia entre un sector de la sociedad y el otro se incrementó.

* * *

En resumen, pues, decir que Marruecos e Indonesia son sociedades islámicas en la medida en que casi todos sus ciudadanos (más del 90 % de ambas poblaciones) declaran ser musulmanes es señalar tanto sus diferencias como sus similitudes. Cuando la fe religiosa se nutre de una fuente común, es una fuerza tanto particularizante como generalizante y, de hecho, la universalidad que una tradición religiosa dada logra surge de su capacidad para vincular un amplio conjunto de concepciones de la vida individual e incluso idiosincrásica, apoyándolas y elaborándolas al mismo tiempo. Cuando tiene éxito en esta tarea, el resultado puede ser a menudo tanto una distorsión de estas visiones personales como su enriquecimiento, pero en todo caso, sea deformando las creencias privadas o bien perfeccionándolas, la tradición prospera generalmente. Sin embargo, cuando no logra comprometerse realmente con todas ellas, puede endurecerse hasta convertirse en escolasticismo, evaporarse en idealismo o desdibujarse hacia el eclecticismo; es decir, esto significa que deja de existir salvo en calidad de fósil, sombra o caparazón. La paradoja central del desarrollo religioso es que, debido a la gama de experiencias religiosas cada vez más amplia con la que tiene que tratar, cuanto más avanza, más inestable se torna; sus éxitos generan sus frustraciones.

Seguramente, éste ha sido el caso del Islam en Marruecos e Indonesia. Dicha premisa se cumple tanto si se hace referencia a la evolución espiritual espontánea y generalmente lenta que se dio desde la implantación de dicho credo hasta finales del siglo pasado o principios de éste, como si nos referimos a las preguntas dolorosamente cohibidas que se han ido acumulando, con un ritmo cada vez más acelerado y con una insistencia creciente, desde ese tiempo. En ambas sociedades, a pesar de las diferencias radicales en su curso histórico presente y el resultado final en su desarrollo religio-

so, la islamización ha sido un proceso ambivalente. Por una parte, ha consistido en un esfuerzo por adaptar un sistema de creencias rituales universal, muy bien integrado teóricamente, estandarizado y relativamente invariable, a las realidades de una percepción local, incluso individual, moral y metafísica. Por otra parte, ha consistido en una contienda por mantener (al toparse con esa flexibilidad adaptativa) la identidad del Islam no sólo como la religión genérica sino como las directrices específicas que Dios comunicó a la humanidad a través de las profecías redentoras de Mahoma.

Es la tensión entre estas dos necesidades, su creciente complejidad social y su naciente autoconciencia, que se acrecentó cada vez más (al principio gradualmente y después de forma explosiva), a medida que hombres y grupos iban percibiendo la vida de forma más y más variable e inconmensurable, bajo el peso de unas experiencias históricas distintas, lo que ha constituido la dinámica en ambos países tras la expansión del Islam. Pero, asimismo, dicha tensión ha llevado al Islam en ambos países a lo que se podría llamar legítimamente (y sin ninguna concesión a la condición apocalíptica de nuestros tiempos) una crisis. En Indonesia, al igual que en Marruecos, el choque entre lo que el Corán revela, o lo que la tradición sunní (esto es, la ortodoxa) cree que revela, y lo que los hombres que se sienten musulmanes creen en la práctica, se hace cada día más inevitable. Esto no se debe tanto a que la distancia entre estos dos factores se haga mayor. Ha sido siempre muy grande, y no me gustaría tener que discutir sobre si el campesino javanés o el pastor beréber de 1700 se acercaban más al Islam de Ash-Shafi'i o al de Al-Ghazali que la juventud occidentalizada de Yakarta o Rabat de hoy día. Dada la creciente diversificación de las experiencias individuales y la espectacular multiformidad que constituye el sello distintivo de la conciencia moderna, la tarea del Islam (y de hecho, de cualquier tradición religiosa) de transmitir la fe de ciertos hombres, y de instruirlos con ella, se está haciendo cada vez más difícil. Una religión que tendría que ser católica, hoy día acoge una extraordinaria variedad de opiniones sobre la catolicidad; y la pregunta de si puede llevar a cabo dicho proceso y al mismo

tiempo seguir siendo una fuerza específica y persuasiva con forma e identidad propias ha cobrado una magnitud cada día más problemática.

Las estrategias globales desarrolladas en Marruecos e Indonesia durante el período premoderno para solucionar este dilema central —cómo englobar mentalidades exóticas dentro de la comunidad islámica sin traicionar la visión que la creó— eran, como ya he indicado, sumamente diferentes, de hecho casi diametralmente opuestas, con el resultado de que las formas en que se dan las crisis religiosas que sus poblaciones ahora encaran son, hasta cierto punto, imágenes gemelas.

En Marruecos, el procedimiento que se desarrolló fue de una rigurosidad intransigente. El fundamentalismo agresivo, un intento activo de imponer una ortodoxia rígida sobre toda la población se convirtió, aunque no sin contratiempos, en el tema central. Esto no significa que el esfuerzo haya tenido un éxito uniforme, o que el concepto de ortodoxia que ha surgido fuese de tal modo que el resto del mundo islámico se identificara necesariamente con él. Sin embargo, por distinto y errante que fuese, el islamismo marroquí llegó a representar, con el transcurrir de los siglos, un tipo de perfeccionismo moral y religioso notable, una persistente determinación en establecer un credo purificado canónico y completamente uniforme en este marco aparentemente tan poco prometedor.

La táctica indonesia (y especialmente la javanesa) fue, como digo, bastante diferente: adaptativa, absorbente, pragmática, gradualista; una obra de compromisos parciales, convenios a medias y evasiones patentes. El islamismo que surgió no pretendía la pureza, sino la comprensión; no aspiraba a la intensidad, sino a la extensión del espíritu. Aquí también se ha de tener cuidado para no confundir el propósito con el resultado, o para negar la presencia de casos inclasificables. Lo que sí es indudable es que, en su transcurrir general, el Islam ha sido tan fabiano en Indonesia como utópico en Marruecos. Asimismo, es prácticamente indudable que, fuera lo que fuese lo que originalmente las había estimulado, ninguna de las dos estrategias, una prudente y la otra temeraria, están fun-

cionando demasiado bien, y la islamización de ambos países está por tanto en peligro, no sólo de aminorar su marcha, sino, de hecho, de comenzar a retroceder.

Así pues, con respecto a la religión, la historia de estos dos pueblos es esencialmente el relato de cómo llegaron, o más precisamente, están en vías de llegar, a formas contrapuestas de un mismo planteamiento. Sin embargo, en contraste con la forma en que Occidente generalmente concibe la confusión espiritual, este predicamento tiene que ver menos con la creencia que con el modo de creer. Vista como un fenómeno social, cultural y psicológico, (esto es, humano) la religiosidad no es simplemente saber la verdad, o lo que se confunde con ella; es el hecho de englobarla, vivirla y entregarse a ella por entero.

En el curso de sus historias sociales separadas, los marroquíes y los indonesios crearon, en parte de tradiciones islámicas, en parte de otras, unas imágenes de la realidad fundamental en unos términos tales que acogieran su forma de percibir la vida y la manera en que intentaban vivirla. Como toda concepción religiosa, estas imágenes llevaban adosada su propia justificación; los símbolos (ritos, leyendas, doctrinas, objetos, acontecimientos) a través de los cuales se expresaban eran, para quienes respondían a ellos, intrínsecamente coercitivos, inmediatamente persuasivos —brillaban con su propia autoridad. Es esta cualidad la que parecen estar perdiendo gradualmente, al menos para una pequeña pero creciente minoría. Lo que se considera como la verdad no ha cambiado para esta gente, o no ha cambiado en exceso. Lo que ha cambiado es la forma en que se cree. Donde antes había fe, ahora hay razones, y no muy convincentes; lo que antes eran propuestas liberadoras ahora son hipótesis, bastante forzadas por lo demás. No hay mucho escepticismo, ni tampoco una hipocresía consciente, pero hay una buena dosis de solemne autoengaño.

En Marruecos esto aparece frecuentemente como una simple disyuntiva entre las formas de la vida religiosa, especialmente las más islámicas, y la sustancia de la vida cotidiana. La devoción adopta la forma de una segregación casi deliberada de lo que uno aprende

a través de la experiencia y recibe de la tradición, así que la perplejidad se mantiene al margen, y se deja la doctrina intacta al no confrontar el mapa con el paisaje que supuestamente debe iluminar. La utopía se conserva haciéndose aún más utópica. En Indonesia, aparece más frecuentemente como una proliferación de abstracciones tan generalizadas, de símbolos tan elusivos y de doctrinas tan programáticas que se pueden adaptar a cualquier forma de experiencia. La elocuencia de las cosas particulares, muy sentidas, se sofoca bajo un manto de teorías vacías que, al tapar todo, no cubren nada —el fabianismo desemboca en una tremenda vaguedad. Comoquiera que sea, formalismo o intelectualismo, realmente vienen a querer decir lo mismo: sostener opiniones religiosas, en lugar de ser poseídos por ellas.

Sin embargo todo está, simplemente, desmoronándose por sus márgenes; los núcleos de ambas poblaciones se adhieren todavía a los símbolos clásicos, y se encuentran atraídos por ellos. O, al menos, lo hacen mayoritariamente; la mera constatación, por parte de aquellos para quienes la maquinaria de fe todavía funciona pasablemente bien (que es probablemente lo máximo que ha conseguido nunca), de que no funciona tan bien para un creciente número de personas, ensombrece la finalidad de sus propias percepciones. Incluso, lo que es más importante, aquellos para quienes el poder comprensivo de los símbolos clásicos se ha debilitado, no han permanecido insensibles, con sólo unas pocas excepciones, al conjunto de ese poder, así que en lugar de optar por una aproximación interna o externa a la creencia, fluctúan incierta e irregularmente entre ambas, entendiendo los símbolos, ahora como emanaciones de lo sagrado, ahora como representaciones de éste. Con la excepción de unos pocos tradicionalistas serenos y unos pocos secularistas radicales, la mayoría de los marroquíes e indonesios alternan entre la religiosidad y lo que podríamos llamar la mentalidad religiosa con tal variedad de velocidades y con tal variedad de estrategias que resulta muy difícil en cualquier caso particular decir dónde acaba una y dónde comienza la otra. En esto, como en tantas otras cosas, ellos están, como una gran parte de las personas

del Tercer Mundo, incluso como muchos de los del Primero o del Segundo, relativamente mezclados. A medida que el tiempo pasa, el número de personas que desean creer, o que en todo caso sienten que tienen que hacerlo de algún modo, disminuye mucho menos rápidamente que el número de quienes, en un sentido propiamente religioso, son capaces de ello. Y en esta declaración basada en la demografía reside el interés de la religión para aquellos de nosotros a los que nos gustaría descubrir la dinámica y determinar las direcciones del cambio social en los nuevos estados de Asia y de África.

Las alteraciones en el aspecto general de la vida espiritual, en el carácter de la sensibilidad religiosa, son algo más que meras reorientaciones intelectuales o cambios en el clima emocional, cambios incorporados de la mente. Son, asimismo y de un modo más fundamental, procesos sociales, transformaciones en la calidad de la vida colectiva. Ni el pensamiento ni el sentimiento son, al menos entre los humanos, autónomos, corrientes independientes de subjetividad, pues cada uno es ineludiblemente dependiente de la utilización por individuos de «sistemas de significación» socialmente provechosos, constructos culturales expresados en el lenguaje, la costumbre, el arte y la tecnología —es decir, símbolos. Esto es tan cierto para la religiosidad como lo es para cualquier otra capacidad humana. Sin estos modelos de conocimiento desarrollados colectivamente, transmitidos socialmente y objetivados culturalmente —mitos, ritos, doctrinas, fetiches o cualquier otra cosa— la religiosidad no existiría. Y cuando estos modelos se alteran puesto que, dada la provisionalidad de las cosas mundanas, lo hacen inevitablemente (y de hecho continuamente), la religiosidad se altera con éstos. Puesto que la vida se mueve, la creencia se mueve con ésta, y ayuda además a moverla. Sin más rodeos, y esté como esté Dios —vivo, muerto o simplemente enfermo—, la religión es una institución social, el culto una actividad social y la fe una fuerza social. Describir el modelo de sus cambios no es ni coleccionar vestigios de revelación, ni reunir una crónica de errores. Es escribir una historia social de la imaginación.

* * *

Es este tipo de historia, condensada y generalizada, la que esbozaré en los casos de Marruecos e Indonesia en los dos capítulos siguientes, y luego la emplearé, en el capítulo final, como base para algunos comentarios menos circunstanciales sobre el papel de la religión en la sociedad en términos genéricos.

En el próximo capítulo trazaré el desarrollo y caracterizaré la naturaleza de lo que podemos llamar, por decirlo de alguna manera, los estilos religiosos clásicos en Marruecos e Indonesia. Debido a que estos estilos no nacieron, como cualquier otro estilo, adultos, sino que evolucionaron a costa de otros, no produciré una instantánea invariable de algo llamado «religión tradicional» que, como dice el idioma marroquí, «llegó y fue», sino que intentaré mostrar cómo, gradualmente, de diversos modos y con más de un rodeo y un aplazamiento, las concepciones características de la naturaleza de lo divino y la manera por la cual los hombres se aproximan a ella llega a quedar razonablemente bien establecida en cada uno de estos países.

Para llevar a cabo esto, es necesario hacer algunas cosas. Primeramente, es preciso perfilar en términos generales el orden de los acontecimientos; sin una secuencia, las descripciones del pasado son catálogos o cuentos de hadas. En segundo lugar, los principales temas conceptuales producidos de este modo pueden ser aislados y conectados unos con otros, y sus personificaciones simbólicas, los vehículos culturales de su expresión, pueden ser descritos con varias especificidades, de modo que las ideas no queden flotando en algún mundo de sombras de objetos platónicos, sino que posean un domicilio local, así como un nombre. Finalmente, y quizá lo más importante, puede describirse y analizarse el tipo de orden social en el que tales ideas resultan, para casi todo el mundo, no ser simplemente apropiadas, sino inevitables, en el que no sólo parecen ser opiniones recomendables acerca de una realidad desconocida que es reconfortante, prudencial u honroso sostener, sino aprehensiones auténticas de una realidad conocida a la que es im-

posible renunciar. Si bien la famosa afirmación de Durkheim de que Dios es el símbolo de la sociedad es incorrecta, como pienso que lo es, sigue siendo sin embargo verdad que determinados tipos particulares de fe (como determinados tipos particulares de duda) florecen en determinados tipos concretos de sociedades, y la contribución de la sociología comparativa de la religión al conocimiento general de las dimensiones espirituales de la existencia humana comienza y acaba en un descubrimiento de la naturaleza de estas interconexiones empíricas, esto es, legítimas. Las razones materiales por las que el Islam marroquí llegó a ser activista, riguroso, dogmático y algo más que simplemente antropocéntrico, y por las que el Islam indonesio llegó a ser sincretista, reflexivo, variado, y a manifestar una notable postura fenomenológica se hallan, al menos en parte, en el tipo de vida colectiva dentro de y junto a la cual ambos evolucionaron.

Las alteraciones fundamentales en esa vida colectiva durante los pasados 75 o 100 años, el movimiento hacia lo que llamamos de algún modo vago y equívoco «modernidad», implican alteraciones similares en estos estilos religiosos clásicos, y es a esto —la interacción entre el cambio religioso y el social— a lo que dedicaré mi tercer capítulo.

La fuerza motriz de esta metamorfosis social y cultural que está lejos de concluir suele decirse que es el impacto occidental, la sacudida de los fundamentos de la cultura tradicional en Asia y África a causa del dinamismo de la Europa industrial. Por supuesto, la idea no anda errada; pero la energía de este estímulo externo fue transformada, no sólo en Indonesia y Marruecos, sino en todos los lugares donde se ha experimentado en cambios internos: cambios en las formas de la actividad económica, en la organización política, en las bases de la estratificación social, en los valores morales y en las ideologías, en la vida familiar y en la educación y, tal vez más críticamente, cambios en el sentido de posibilidades de la vida, en las nociones de lo que uno puede pretender, efectuar o incluso esperar en el mundo. Son estos cambios internos, que no pertenecen en su mayor parte a la cultura europea como tal, ante los que

el cambio religioso ha supuesto por un lado una respuesta, y por el otro un estímulo. Sólo una ínfima minoría en cada una de estas sociedades ha tenido realmente un contacto íntimo con la civilización europea, y casi todos estos contactos han sido muy deformados, muy recientes, o ambas cosas. Con lo que la mayor parte de las personas han tenido contacto es con las transformaciones que las actividades de la civilización indujeron en ellos mismos. Cualesquiera que sean sus provocaciones externas, y cualesquiera que sean los préstamos extranjeros que puedan estar involucrados, la modernidad, como el capital, se desarrolla en su mayor parte en casa.

La crisis religiosa en Marruecos e Indonesia ha sido y está siendo generada en la confrontación interna de unas formas establecidas de fe con unas condiciones de vida alteradas, y es fuera de esa confrontación donde se alcanzará una resolución, si es que es posible tal resolución, a esta crisis. Si el término «modernización» ha de cobrar algún sentido sustancial y han de ser descubiertas sus implicaciones espirituales, para ello deben ser manifestadas las conexiones entre los cambios en los estilos religiosos clásicos y desarrollos tales como las formas racionales de organización económica, el crecimiento de partidos políticos, grupos juveniles y otras asociaciones voluntarias, la revisión de las relaciones entre sexos, la aparición de los medios de comunicación de masas, la emergencia de nuevas clases y toda una multitud de otras novedades sociales.

Por supuesto, todo esto es normalmente conocido. Lo que no es conocido, o en todo caso no muy bien conocido, son los pormenores de la situación, y es sólo mediante el conocimiento de tales pormenores que podemos avanzar más allá de las banalidades fáciles del sentido común. La frase de Blake de que no existe nada semejante al conocimiento general, de que todo conocimiento es conocimiento de lo particular, puede ser una exageración. Pero no es exagerado decir, al menos por lo que respecta a la sociología de la religión, que no hay ninguna ruta al conocimiento general salvo a través de una densa espesura de particularidades. Intentaré avanzar por esta espesura, podándola y desbrozándola tanto como pue-

da, y evitaré hablarles más de la cuenta del teatro de sombras indonesio o de las romerías de los santos marroquíes de lo que ustedes desean conocer. Ni tampoco puedo extenderme, en un espacio semejante, sobre los cambios no religiosos con grandes detalles. Pero en este terreno no es posible una ascensión a la verdad sin un descenso a los casos particulares.

En el capítulo final, de todos modos, intentaré llevar a cabo algo más claramente relevante, por encima de toda esta historia encostrada y de esta microsociología. La antropología es, efectivamente, una ciencia astuta y engañosa. En el momento en que parece más deliberadamente alejada de nuestras propias vidas, resulta más inmediata; cuando parece estar hablando más insistentemente sobre lo distante, lo extraño, lo antiguo o lo idiosincrásico, está de hecho también hablando de lo cercano, lo familiar, lo contemporáneo y lo genérico. Desde un cierto punto de vista, la historia completa del estudio comparativo de la religión desde los tiempos de Robertson-Smith, que emprendió sus investigaciones en los ritos de los antiguos semitas (y que fue expulsado de Oxford, tachado de herético por sus esfuerzos) puede ser entendida como una aproximación indirecta, incluso tortuosa, al análisis racional de nuestra propia situación, una evaluación de nuestras propias tradiciones religiosas, aunque parezca evaluar únicamente las de los exóticos otros.

El caso no es diferente aquí. Yendo desde las circunstancias especiales de Indonesia y de Marruecos a los nuevos estados en general, espero despertar sospechas de que su situación es también la nuestra, de que lo que ellos afrontan es afrontado por nosotros, por muy diferentemente que podamos formular o expresar nuestras respuestas. No estoy convencido de que esto sirva al propósito declarado de la Fundación Terry de «edificar las verdades de la ciencia y de la filosofía en la estructura de una religión ensanchada y purificada», una idea que no estoy seguro de que sea del todo buena. Pero, al menos, tiene que mostrar a aquellos que acometen tal intrépida empresa lo que deben afrontar exactamente.

II
LOS ESTILOS CLÁSICOS

Todas las ciencias sociales tienen la inclinación a pensar que haber nombrado algo es haberlo comprendido, pero en ningún caso esto es más verdadero que en el estudio comparativo de la religión. En dicha disciplina, la sobrevaloración de los modos clasificatorios del pensamiento, la manía de encasillar, ha aumentado hasta alcanzar proposiciones tan alarmantes que uno sospecha que actúa alguna pasión más profunda que transforma fenómenos perversos en cómodos términos. Pregunten a la mayor parte de la gente que conozcan sobre religión comparativa y, si finalmente conocen algo, será que existen cosas nebulosas en el extranjero tales como animismo, animatismo, culto a los ancestros, totemismo, chamanismo, misticismo, fetichismo, culto a los santos, demonología e incluso, mi dato favorito, dendrolatría, que, si su griego está oxidado, significa la adoración de árboles y se suele afirmar que es especialmente frecuente en la India.

Por sí misma la tarea de nombrar las cosas es por descontado una ocupación útil y necesaria, especialmente si las cosas nombradas existen. Pero esto no es más que un preludio al pensamiento analítico. Y cuando, como en el caso de la religión comparativa, dicho preludio no ha sido elaborado en el seno de alguna sistemática, dentro de una taxonomía organizada (como, dada la naturaleza *ad hoc* de la empresa en su conjunto, no puede menos de serlo en este caso), dicho preludio sugiere conexiones entre las cosas categorizadas conjuntamente, que no han sido, de hecho, descubiertas y afirmadas, sino únicamente percibidas e insinuadas. Dejando a un lado la simple cuestión de si hay realmente fichas suficientes para todos esos casilleros —si hay dendrólatras practicando la dendrolatría en arcanas ceremonias dendrolatológicas—, la mera multiplicación de términos encubridores y generalizadores lleva a suponer que lo que se halla en un tipo particular de casillero debe

ser un tipo particular de ficha, ¿por qué estaría allí si no? Y así generamos discusiones sobre «animismo» o «totemismo» o (mi preocupación especial aquí, y mi razón para mencionar todo esto) «misticismo», gobernados por una premisa que no ha sido bien adquirida: que el paso inicial hacia una comprensión científica de los fenómenos religiosos pasa por reducir su diversidad al asimilarla a un número limitado de tipos generales. Para mí, y dada mi visión sobre lo que ha de significar tal comprensión, es en realidad el paso inicial hacia el pulimiento de nuestro material, hacia la sustitución del cliché por la descripción y la suposición por el análisis.

Un intento de caracterizar los estilos religiosos clásicos en Marruecos e Indonesia, de tal manera que se puedan comparar, nos enfrenta cara a cara precisamente con este problema. Ambos estilos quedaron intensamente marcados por creencias y prácticas que uno sólo puede denominar —y que además casi todo el mundo las ha llamado así— «místicas». Pero lo que significa «místico» en cada uno de los dos casos está lejos de ser la misma cosa. Sobreponerse a esta dificultad al generalizar la noción del misticismo para esconder estos contrastes con la esperanza de descubrimientos más amplios, de semejanzas más abstractas, parece la estrategia más intransigente, pues distanciarse de los detalles concretos en ambos casos es asimismo distanciarse del lugar donde debe encontrarse necesariamente cualquier verdad general que podamos descubrir. Si, por otra parte, utilizamos un concepto como «misticismo» —o «mística», o «lo místico»—, no para plantear una unidad subyacente tras la diversidad fenoménica superficial, sino para analizar la naturaleza de esta diversidad tal como nos la encontramos, perseguir entonces los diferentes sentidos que cobra el concepto en contextos diferentes, no implica disolver su valor como idea directriz, sino enriquecerlo. Como con otras nociones abiertas como «hombre» o «política» o «arte» —o incluso «religión»—, cuánto más nos introduzcamos en los detalles de los fenómenos a los que puede ser aplicada plausiblemente esa noción, más lúcida, reveladora, y —localizados sus límites, determinadas sus diferenciaciones— más exacta se hace. En esta área de estudio al menos, el interés de los

hechos reside en su variedad, y el poder de las ideas no descansa sobre el grado en el que pueden disolver esta variedad, sino sobre el grado en el que pueden ordenarla.

* * *

Tras este preludio, permítaseme como una vía de acceso a nuestro objeto, relatar dos breves historias, leyendas de hecho, aunque contengan personajes históricos, el primero un príncipe javanés del siglo XVI al que popularmente se considera fundamental en la islamización de su país, y el segundo un erudito religioso semiberéber, semiárabe del siglo XVII, que ha llegado a ser considerado un importante santo marroquí. Dichos hombres son metáforas. Lo que fueron o hicieron originalmente como personas reales se ha desvanecido tiempo atrás en una imagen de lo que los indonesios o los marroquíes creen que es la verdadera espiritualidad. Y como tales, ambos son dos figuras más entre docenas de figuras similares, envueltas en leyendas similares, que a su vez podían haber sido elegidas. Pero, de haber elegido otros, el contraste que deseo subrayar habría sido del mismo orden: entre una espiritualidad, o «misticismo» si lo prefieren, que reside en el equilibrio psíquico y otra que reside en la intensidad moral.

La figura indonesia es Sunan Kaliyaga, el más importante de los llamados «nueve apóstoles» o *wall sanga,* y tradicionalmente considerado como el introductor del Islam en Java pues, en cierto modo sin ayuda de nadie y sin recurrir a la fuerza, convirtió a sus habitantes al nuevo credo. Como personaje histórico, Sunan Kaliyaga, al igual que el resto de los apóstoles, se eclipsa en el momento en el que son planteadas unas pocas dudas eruditas sobre su existencia. Pero como héroe ejemplar, el hombre que más que ningún otro se considera que transportó a Java desde el mundo del teatro de sombras* de la *Yaman Indu,* «la época hindú», al escritural de

* Se refiere al *wayang* javanés, teatro de marionetas que, como el *bunraka* japonés, no exhibe directamente sus muñecos, sino que proyecta sus sombras móviles sobre una pantalla situada en el fondo del teatrillo. La temática de las obras representadas procede generalmente del *Mahabarata* y el *Kamayana* indios (N. de R.)

la *Yaman Islam,* «la época islámica», es hoy día una figura extremadamente viva en la mente popular —perteneciente a una larga serie de «innovadores culturales», algunos anteriores, y otros posteriores a él, que gracias a su clara profundidad e integridad, a la firme estabilidad de sus vidas interiores, trasladaron a la sociedad entera hacia una nueva fase de existencia espiritual.

Se dice de Kaliyaga que nació hijo de un alto oficial real de Mayapahit, el más grande y, con la excepción de unos pocos enclaves menores, el último de los reinos hindú-budistas indonesios. Mayapahit, cuya capital se sitúa en las zonas bajas del río Brantas de Java Oriental, a cincuenta millas de la costa, dominó el archipiélago y las regiones circundantes a él durante un período que excede ligeramente a los siglos XIV y XV. En la primera mitad del siglo XVI, los soberanos de los distintos principados que florecían a lo largo de la costa norte de Java —Bantem, Tyeribon, Demak, Yapara, Tuban, Grisik, Surabaya— aceptaron, uno a uno, el orden del Islam y, ante la fascinación de ver resquebrajarse todo un reino teocrático, se separaron, dejando a Mayapahit como una corte sin país, un armazón hierático que pronto quedó por completo colapsado.

Los estados portuarios disidentes lucharon enconadamente entre sí, pero en el tercer decenio del siglo XVI uno de ellos, Demak, se manejó hasta lograr un cierto ascendiente y llegar a ser el centro, el *primus inter pares* del conjunto de una civilización islámica costera de nueva formación. Su preeminencia tuvo en todo caso escasa duración —menos de treinta años—, por cuanto se apoyaba en el hecho de que, virtualmente sólo entre los estados portuarios, Demak había sido capaz de desarrollar su *hinterland* agrícola aunque, una vez desarrollado, dicho traspaís se rebelase una y otra vez. Mataram, originalmente una provincia en el interior de Demak localizada cerca de donde hoy día está Yogyakarta, es decir, en el verdadero corazón de la Java agraria, declaró primero su independencia y luego, al combinar fuerza política con proyecto religioso, absorbió no sólo a Demak mismo, sino también a un buen número del resto de los estados de la costa norte. Así, el centro de gravedad político de Java se desplazó, tras su efímero emplazamiento en la

costa, a su lugar tradicional —y uno está tentado a decir que natural— en los arrozales del interior, y Mataram se convirtió en el más grande de los estados islamizados de Indonesia, un Mayapahit musulmán, hasta que los holandeses lo redujeron en el siglo XVIII.

Fue en este «tiempo sin orden», como lo llaman los javaneses, «el tiempo entre tiempos», cuando la civilización índica se fue disolviendo mientras se formaba la islámica, en el que vivió Kaliyaga. Dejó la frustrante capital de Mayapahit siendo joven, para desplazarse a uno de los estados portuarios arribistas más vivarachos, Yapara, donde conoció y llegó a ser discípulo de otro de los apóstoles, Sunan Bonang —esto es, fue convertido al Islam por éste. Desde allí, fue trasladándose a lo largo de la costa, de ciudad en ciudad, hasta que llegó a Tyeribon, donde se casó con la hija de un tercer apóstol, Sunan Giri; y finalmente se dejó caer por Demak, donde llegó a jugar un papel político central en el surgimiento, disidencia y expansión de Mataram. De él se dice que llegó a ser maestro y guía del líder original de la revuelta de Mataram contra Demak, Senapati, y del más grande rey del estado independiente, el sultán Agung, y que predicó la nueva fe entre las masas del centro de Java. Su carrera se identifica por tanto con la historia de su país: tras abandonar un Mayapahit moribundo, desacreditado y desantificado, pasó por los cataclismos político-religiosos de los estados portuarios transicionales hasta llegar a la renaciente espiritualidad de Mataram, toda una recapitulación individual de la transformación social que estaba ocurriendo.

En resumen, como símbolo, como idea materializada, Sunan Kaliyaga conecta la Java hinduista con la Java musulmana, y en ello reside su interés tanto para nosotros como para los propios javaneses. Cualesquiera que puedan ser los hechos, se le ha considerado como el puente entre dos civilizaciones elevadas, dos épocas históricas y dos grandes religiones: desde el hindú-budismo del Mayapahit en el que creció, al Islam de Mataram que él mismo promovió. Para los javaneses, él es (o, con más exactitud, su vida es) el eslabón significativo entre un mundo de reyes-dioses, sacerdotes

rituales y altares declamatorios y otro de sultanes devotos, eruditos coránicos y mezquitas austeras. Resulta por consiguiente de gran valor observar un poco más atentamente la historia, como cuentan los javaneses, de la conversión en Yapara donde, como Saulo en Damasco, fue impelido por una experiencia mística, a mitad del curso de su vida, a cambiar de religión, de nombre y, armonizando las tradiciones de una civilización establecida con las aspiraciones de otra emergente, de destino.

La conversión real no tuvo, sin embargo, un espíritu exactamente paulino. Cuando Sunan Kaliyaga llegó a Yapara (resumo a continuación las versiones de la leyenda de mis informantes, pues, aunque no coinciden en todos los detalles, presentan no obstante un modelo común), era un consumado malandrín que llevaba el nombre de Raden Yaka Sahid —Joven Señor Sahid. En su casa familiar había sido un ladrón habitual, a quien ni siquiera remordía la conciencia robar a su propia madre para poder beber, putear y, en particular, dilapidar su dinero en el juego. Cuando el dinero de su madre se hubo acabado, la abandonó empobrecida y partió para robar al público en general, llegando a convertirse en un salteador de caminos de tal renombre que los hombres sentían miedo cuando tenían que acudir al mercado de Yapara, por temor a ser asaltados por él.

Fue por ese tiempo cuando Sunan Bonang, que según algunos informantes era árabe y según otros simplemente musulmán, llegó a Yapara. Iba vestido con ropas espléndidas, engalanado con joyas ostentosas y su bastón era de oro macizo. En cuanto empezó a transitar por las calles de Yapara ataviado de este modo, atrajo inmediatamente el interés profesional de Raden Yaka Sahid, quien lo asaltó y, blandiendo un puñal, le exigió sus joyas, sus ropas y su bastón dorado. Pero Bonang no se mostró asustado, sino que incluso sonrió ligeramente. Le dijo: «Ahí lo tienes, Sahid (cuyo nombre conocía a pesar de que nunca lo había visto o había oído hablar de él antes), no pases el tiempo deseando esto, lo otro y lo de más allá; el deseo es inútil. No te dejes prender por los bienes mundanos; no vivimos sino un momento. ¡Mira! Ahí hay un árbol lleno de dinero».

Y cuando Sahid miró detrás suyo, vio que el baniano se había tornado de oro y aparecía todo él ornado de joyas, y quedó consternado. De hecho, quedó convencido al instante —«tomó conciencia», como apunta el idioma javanés, siempre tan fenomenológico en cuestiones semejantes—; «comprendió», diríamos nosotros, que los bienes materiales, las cosas de este mundo, no eran nada comparados con el poder de Sunan Bonang. Entonces, pensó para sí: «Este hombre puede transformar los árboles en oro y joyas, y a pesar de todo no ambiciona riquezas». Y dijo a Bonang que no deseaba ya por más tiempo robar, beber, ir con rameras, perder en las apuestas, y demás cosas por el esilo; quería sólo adquirir el tipo de poder espiritual que poseía Bonang, y que ansiaba mucho ser instruido por él en su «ciencia». Bonang dijo: «Muy bien, pero es muy difícil. ¿Posees la fuerza de carácter, la firmeza, la resistencia precisas?». Cuando Sahid le dijo que resistiría hasta la muerte, Bonang replicó simplemente, «Espera aquí junto al río hasta que yo vuelva». Y continuó su camino.

Sahid esperó junto al río durante años —algunos dicen que diez, otros que veinte, y otros más que hasta treinta o cuarenta—, absorto en sus pensamientos. Los árboles crecieron a su alrededor, llegaron las inundaciones y lo cubrieron de agua, para luego retroceder; las multitudes le pasaron por encima, tropezando con él en su marcha; se construyeron edificios y se desmoronaron en su torno, pero él permaneció inamovible en su trance. Con el tiempo, Bonang retornó y vió que Sahid (tuvo alguna dificultad para localizarlo en medio de los árboles) se mantenía aún firme. Pero en lugar de enseñarle las doctrinas del Islam, le dijo simplemente: «Has sido un buen alumno, y como resultado de tu larga meditación, conoces más de lo que yo puedo enseñarte», y comenzó a hacerle cuestiones, cuestiones avanzadas, sobre materias religiosas, a las cuales respondió correctamente el desinstruido alumno, y de manera inmediata. Bonang le dio entonces su nuevo nombre, Kaliyaga —«aquel que protege el río»—, y le dijo que fuera y propagara la doctrina del Islam, lo que hizo a partir de entonces con insuperable efectividad. Llegó a ser musulmán sin haber leído nunca el Corán, entra-

do en una mezquita o escuchado una oración —por medio de un cambio interno en el espíritu causado por el mismo tipo de disciplina psíquica afín al yoga que era el acto religioso central de la tradición índica de la que él provenía. Su conversión no consistió pues en un cambio espiritual o moral seguido de un cambio decisivo en la creencia (que es como el diccionario Webster define la palabra), sino en un cambio espiritual y moral deseado que se produjo mediante un cambio casi accesorio en la creencia. Sunan Kaliyaga llegó a ser musulmán porque se había reformado; no se reformó como consecuencia de su conversión al Islam. Su redención, si así puede llamarse, fue un estado producido internamente, una disposición de ánimo consciente. Y su Islam, si así podemos llamarlo, no fue sino una fe pública que le fue atribuida, como le fueron atribuidos su nombre profesional y su misión cultural.

* * *

La figura marroquí que quiero contrastar con Kaliyaga es Abu 'Alī al-Hassan ben Mas'ud al-Yusi, popularmente conocido como Sidi Lahsen Lyusi. Lyusi, que es una figura mucho más documentadamente histórica que Kaliyaga (un hecho que, en todo caso, no ha impedido su mitologización), nació en una oscura tribu de pastores transhumantes —su verdadero nombre significa «los solitarios»—, en las montañas del Medio Atlas, en 1631. Era al parecer beréber, pero la leyenda popular (que el mismo Lyusi fomentó al pretender que su apellido era una corrupción del árabe Yussef) refería que su padre era, no sólo árabe, sino incluso descendiente del profeta Muhammad por vía de Idris II, el fundador de Fez —lo que los musulmanes llaman un jerife. Murió (de hecho en Fez, aunque según la leyenda autoexiliado en los bosques del Medio Atlas) en 1691, por lo que si la carrera de Kaliyaga coincide con el advenimiento de Mataram desde las informes contiendas de los estados portuarios, la de Lyusi coincide con el advenimiento de la dinastía alauita —uno de cuyos miembros reina todavía en Rabat— desde la anarquía sectaria de la Crisis Morabítica. Ambos hombres vivie-

ron en épocas en las que sus sociedades estaban desplazándose hacia una nueva forma de manera vacilante y dolorosa y, esencialmente, muy incompleta, tras haberse fracturado a causa de un cataclismo político-religioso. Sin embargo, mientras Kaliyaga intentaba dirigir aquel movimiento al representárselo en su conciencia, creando en un microcosmos la armonía ambicionada en el macrocosmos, Lyusi inentó dirigirlo luchando contra él, al exponer en sus enseñanzas y acciones las contradicciones internas que estaba buscando desesperadamente contener. La primera tentativa es esencialmente estética; retrata su ideal. La segunda es esencialmente moral; lo dirige.

La Crisis Morabítica que había estallado en el siglo XV como consecuencia del colapso de la última de las grandes dinastías bereberes, los merínidas,* se extendió hasta la época misma de Lyusi, aproximadamente el final del siglo XVII. Esto no significa que el morabitismo, pues el culto a los santos es una constante histórica en Marruecos, existiera bajo las dinastías bereberes como una fuerza popular tan poderosa como lo es hoy día. Lo que caracterizó a esos dos siglos febriles frente a aquellos que los precedieron y siguieron no fueron esos adorados santos marroquíes, sino el que su culto lograra una exuberancia de expresión política que no había sido capaz de alcanzar con anterioridad, y que fue incapaz de recobrar más tarde. En ese período, Marruecos se desmembró en una serie de estados más o menos grandes, aglutinados en torno a hombres santos de una especie u otra (líderes de sectas sufíes, maestros coránicos locales, predicadores autoordenados, ascetas errantes y otros semejantes), una proliferación de hagiocracias celosas, aisladas e intensamente competitivas llamadas en alguna ocasión estados morabíticos, aunque en su mayor parte se trató más de comunidades utópicas, agresivas comunidades utópicas, que de estados propia-

* Para ser más exactos, la última dinastía de origen beréber que alcanzó el poder en el actual Marruecos fueron los banu wattas, o wattasíes, que sucedieron a los banu marin o meriníes, y que a su vez serían desterrados por la primera de las dinastías jerifianas, los saadianos (N. del T.)

mente dichos. A comienzos del siglo XVII, Marruecos devino una caldera espiritual en la que, citando a Jacques Berque, «el ardor doctrinal y la violencia rústica produjeron personalidades vigorosas, algunas benéficas, otras no tanto, entrelazadas en un combate cruel y pintoresco».

Fue en el interior de esta caldera donde, a partir de algún lugar y con alrededor de veinte años, Lyusi descendió del relativo aislamiento de su hogar montañés para llegar a ser, en el ámbito de la leyenda al menos, primero un peregrino, después un rebelde, y finalmente un santo. Durante la totalidad de su vida adulta vagabundeó, de nuevo de un modo bastante semejante a Kaliyaga, de un centro de alboroto político y espiritual en otro, de los poderosos pero decadentes estados morabíticos de Dila o Tazerwalt a los estancados centros eruditos de Fez y Marrakech, de jeque sufí en jeque sufí, de tribu en tribu, de ciudad en ciudad, de región en región. Nunca parecía cesar de moverse, nunca —contrariamente a Kaliyaga— lograba encontrar su centro, o estabilizarse a sí mismo. «Mi corazón está esparcido de un lado al otro del país», escribe en un agudo poema que Berque ha recuperado para nosotros:

Una parte se halla en Marrakech, en la incertidumbre;
Otra en Halfun; otra en Meknés, con mis libros;
Otra en el Fazaz; otra en Mulwiya [su tierra natal], entre mis fami-
[liares;
Otra en el Gharb, entre mis amigos de la ciudad y del campo.
Oh Dios, reúnelas. Nadie puede hacerlo sino Tú.
Oh Dios, pónlas en su lugar.

Donde Kaliyaga buscó (y encontró) la paz en la inmovilidad, en una calma de hierro, o, para usar una figura de Eliot, en el punto inmóvil del mundo cambiante, Lyusi, a pesar de sus peticiones a Dios para restituirlo en una unidad, no parece haberlo buscado en lo más mínimo, al menos en este mundo. Al igual que sus compatriotas (pues este aspecto, asimismo, es general, es una característica no sólo de nuestras figuras ejemplares sino también de las

gentes de las que constituyen el ejemplo), su forma de ser natural fue la inquietud, su movilidad fue disciplinar, e intentó captar la verdad no esperándola pacientemente hasta que se manifestara por sí misma en su conciencia vacía, sino mediante una búsqueda incansable y sistemática. No viajó para encontrar un nuevo santuario porque el anterior se hubiera derrumbado; viajó porque, como sus parientes pastores, él era un viajero.

En esta larga vida de peregrinación de Lyusi, son señalados dos incidentes, al menos en la mente popular, como definitorios de la naturaleza de su santidad, y por tanto de la santidad en general. El primero es su obediencia al famoso jeque sufí presahariano Aḥmed ben Nāṣir al-Dar'ī, fundador de una orden muy extendida, la nasiriyya, que, aunque reducida en gran medida hoy día, sigue siendo bastante importante en Marruecos. El segundo es su confrontación —colisión es tal vez la palabra más exacta— con el gran consolidador de la dinastía alauita, el gran sultán Mulāy Ismā'il ben 'Alī de Marruecos. Como en el caso de Kaliyaga, contaré principalmente con las versiones de mis informantes, pues lo que pierden de precisión histórica lo suplen sobradamente con penetración cultural.

Cuando, continuando con la historia, llegó Lyusi a Tamegrout, el oasis que se halla al borde del desierto donde estaba enseñando ben Nasir, encontró al anciano gravemente afectado por un mal repugnante, seguramente viruela. El jeque llamó a sus discípulos, uno por uno, y les pidió que lavasen su túnica. Pero todos ellos se sentían tan repelidos por la enfermedad, tan repugnados por su apariencia y la de su túnica, como temerosos por su propia salud, por lo que rehusaron hacerlo, y ningún otro volvió a presentarse ante el jeque.

Lyusi acababa de llegar, y era desconocido para el jeque y todos los demás, por lo que no fue llamado. Pero se aproximó espontáneamente a ben Nasir y dijo: «Maestro, yo lavaré tus ropas». Y cogiendo el camisón, lo sumergió en un manantial donde lo aclaró y, escurriéndolo, bebió el agua impura que de él goteaba. Volvió a la presencia del jeque, con los ojos ardientes, no a causa de la

enfermedad, pues no cayó enfermo, sino como si hubiese bebido un vino poderoso. Así, todos supieron que Lyusi no era, o cuando menos ya no era, un hombre ordinario, que tenía lo que los marroquíes llaman *baraka* —una de esas palabras resonantes sobre las que mejor es hablar que proceder a su definición, pero a la que por el momento podemos llamar, con escasa precisión, «fuerza sobrenatural», y cuya posesión sirve para señalar a un santo, un morabito. Los elementos de esta transformación espiritual (pues aunque no había implicado un cambio formal de obediencia religiosa, era en buena medida un nuevo nacimiento, como el de Kaliyaga junto al río) son dignos de ser mencionados: un coraje físico extraordinario, una absoluta lealtad personal, una intensidad moral extática y prácticamente la transmisión física de santidad de un hombre a otro. Esto, más que el quietismo estoico, es lo que significa la espiritualidad en Marruecos para la mayor parte de la gente.

La confrontación con el sultán Mulay Ismā'il se produjo sólo unos treinta años después, tras toda una vida vagando de un centro morabítico a otro. (Lyusi se hallaba en el más poderoso de ellos, Dila, cuando los alauitas, bajo el mando del hermano de Ismā'il,* lo saquearon en 1668, poniendo fin a dos siglos de política molecular). Dicha confrontación tuvo lugar en la nueva y monumental capital del sultán, en Meknés, una especie de Kremlin moro, diseñado para persuadirlo a él y a sus súbditos de que Marruecos tenía otra vez una dinastía propia. Y, al menos tal y como es referida, ésta expresa un comentario popular sobre la delicada relación entre la política de hombre fuerte y la devoción del hombre santo, sobre el esfuerzo —continuamente ansiado pero llevado a cabo sólo esporádicamente— para fundir la fuerza del guerrero y la virtud del santo, lo que constituye, como he mencionado, el *leitmotiv* de la historia marroquí.

Cuando Lyusi, por aquel entonces uno de los más ilustres eruditos del país, llegó a Meknés, Mulay Ismā'il le recibió como un

* Se refiere a Mulāy Rašid, que según las fuentes fue el encargado de entablar batalla con la *zawiya* de Dila (N. del T.)

huésped honorable, lo alimentó y alojó, y lo presentó en su corte como su consejero espiritual. El sultán estaba en aquel tiempo construyendo un gran muro en torno a la ciudad, y los hombres que trabajaban en él, esclavos y otros, eran tratados con crueldad. Un día, un hombre cayó enfermo mientras trabajaba, y fue emparedado al pie del muro donde había caído. Algunos de los trabajadores se acercaron secretamente a Lyusi para referirle esto y quejarse del tratamiento que recibían en general. Lyusi no dijo nada a Mulay Ismā'il, pero cuando le sirvieron la cena en sus cámaras, procedió a romper todos los platos, uno a uno, y continuó haciéndolo, noche tras noche, hasta que todos los platos del palacio resultaron destruidos. Entonces, cuando el sultán preguntó qué había pasado con todos sus platos, los esclavos del palacio dijeron: «Ese hombre que es vuestro huésped los rompe cuando recibe su comida».

El sultán ordenó que condujeran a Lyusi ante él:

«*Salam 'Alaikum*

«*Alaikum Salam*

»Mi Señor, os hemos estado tratando como a un huésped de Dios, y habéis estado rompiendo todos nuestros platos.

»Bien, ¿qué es mejor —la vajilla de Alá o la vajilla de arcilla?» (Es decir: Yo rompo platos, creaciones humanas, pero tú rompes hombres, creaciones de Dios.)

y procedió a reprender a Mulay Ismā'il por el tratamiento que daba a los trabajadores que estaban construyendo su muro.

El sultán quedó poco impresionado y dijo a Lyusi: «Todo lo que sé es que te acogí, te di mi hospitalidad [un acto profundamente significativo en Marruecos], y tú me has causado todos estos problemas. Debes dejar mi ciudad». Lyusi abandonó el palacio e instaló su tienda en un cementerio cercano a los muros, en el exterior de la ciudad. Cuando el sultán supo esto, envió un mensajero al santo para preguntarle por qué, si había asegurado que dejaba la ciudad del sultán, no lo había hecho así. «Dile —dijo Lyusi— que he dejado su ciudad y he entrado en la de Dios.»

Escuchando esto, el sultán se enfureció y se desplazó a lomos de su caballo hasta el cementerio, donde encontró al santo rezando. Interrumpiéndole, lo que constituye un sacrilegio, le increpó: «¿Por qué no has dejado mi ciudad como te ordené?». Y Lyusi replicó: «Salí de tu ciudad y estoy en la ciudad de Dios, el Grande y Santo». Entonces, con furia salvaje, el sultán avanzó, dispuesto a atacar al santo y matarlo. Pero Lyusi cogió su lanza, y trazó una línea en el suelo, y cuando el sultán la cruzó, las patas de su caballo comenzaron a hundirse lentamente en la tierra. Asustado, Mulay Ismā'il comenzó a rogar a Dios, y dijo a Lyusi: «¡Dios me ha reformado! ¡Dios me ha reformado! ¡Lo lamento! ¡Perdóname!». Dijo entonces el santo: «No te exijo riqueza o un oficio, sólo te pido que me concedas un decreto real reconociendo el hecho de que yo soy un jerife, que soy un descendiente del Profeta, y que autorices los honores, privilegios y respeto consiguientes». El sultán hizo eso, y Lyusi huyó, todavía con temor por su seguridad, escapando a los bosques del Medio Atlas, donde predicó a los bereberes (y contra el rey), y finalmente murió, fue sepultado y transformado en un *siyyid*, un hombre en torno a cuya tumba se ha desarrollado un complicado culto devocional.

* * *

Dos hombres, dos culturas; y al igual que esas culturas, al mismo tiempo considerablemente diferentes aunque curiosamente similares. Sus diferencias son aparentes, como suelen serlo las diferencias. Uno es un hombre de ciudad; el otro un hombre rústico. Uno es un aristócrata desplazado que intenta mantener su *status*; el otro un hombre tribal ordinario que intenta elevarse por encima de sus orígenes. Uno un *yogi* con una espiritualidad semejante a la del camaleón, que armoniza rasgos superficiales en nuevos escenarios mientras permanece internamente inviolado; el otro un puritano con algo de fanático, que defiende la soberanía moral de la santidad personal en cualquier marco y a cualquier precio. Las similitudes son más esquivas, como suelen serlo las similitudes, por

lo menos cuando son genuinas y algo más que mera superficialidad. Descansan en dos hechos. Primero, ambas figuras son profundamente conservadoras, al defender formas recibidas de conciencia religiosa frente a los cambios sociales y políticos que vienen a continuación. Y segundo, es la creciente penetración de la misma tradición religiosa en la que ambos confiaban ostensiblemente, el Islam, la que hace necesaria esta defensa y, a medida que el tiempo pasa, la hace crecientemente desesperada. Pero estos comentarios más bien crípticos, que resumen en una frase el desarrollo religioso en Indonesia y Marruecos a finales del siglo XIX, requieren una buena dosis de explicación.

En el lado indonesio, la tradición cultural de la que provenía Kaliyaga y cuya perspectiva religiosa se esforzó por mantener después de que la tradición misma hubiera desaparecido, fue la de los grandes centros cortesanos de la Java índica. Al intentar resumir aquella perspectiva en unas pocas palabras, quisiera reducirla a una serie de doctrinas, aunque de hecho, no fueron doctrinas en el sentido de formulaciones explícitas aseveradas dogmáticamente, sino sólo en el sentido de principios implícitos en cuyos términos se dirigía la vida religiosa. A la primera y más importante la llamaré «La Doctrina del Centro Ejemplar»; a la segunda, «La Doctrina de la Espiritualidad Gradual»; y a la tercera, «La Doctrina del Estado Teatral». Juntas componen una cosmovisión y un *ethos* de carácter elitista, esotérico y estético, que continúa siendo, incluso tras las adaptaciones y reformulaciones forzadas sobre sí por cuatrocientos años de islamización, trescientos de dominación colonial, y veinte de independencia, un tema poderoso en la conciencia indonesia contemporánea.

Por «La Doctrina del Centro Ejemplar» entiendo la noción de que la corte y la capital del rey, y en su eje el rey mismo, establecen a la vez una imagen del orden divino y un paradigma para el orden social. La corte, sus actividades, su estilo, su organización, su modo de vida completo, reproduce, aunque imperfectamente, el mundo de los dioses, y proporciona la apariencia visible de un reino invisible. Y debido a que esto es así, proporciona asimismo un ideal al

que ha de aspirar propiamente la vida del exterior de la corte, el reino en su conjunto, que debería intentar modelarse sobre ella, del mismo modo que el niño imita a su padre, el campesino a su señor, el señor al rey y el rey a los dioses.

Además, desde un punto de vista religioso, ésta es la función y justificación básica de la corte: diseminar la civilización al exhibirla, formar la sociedad al presentarla como una expresión microscópica de una forma macroscópica que es posible imitar, en la medida en que se sea capaz. La prosperidad del país procede de la excelencia de su capital, la excelencia de la capital del brillo de su corte, y el brillo de su corte de la espiritualidad de su rey. Cuando Prapanca, el gran poeta cortesano de Mayapahit, el autor del *Negarakertagama*, intenta expresar su gloria y la de su señor, describe el reino entero como una copia de su capital —las miles de casas campesinas son comparadas a los feudos de los cortesanos dispuestos en torno al compuesto real; las provincias exteriores, que crecen felices y sosegadas, a las tierras cultivadas situadas en los márgenes de la ciudad; los bosques despoblados y las montañas, a sus parques tranquilos. La capital es como el sol, dice en otra parte del poema, y el país como su aureola.

La concepción de que la espiritualidad no está distribuida de manera igualitaria entre los hombres, sino distribuida escrupulosamente, de acuerdo con la posición, a lo largo de la pendiente del rango socio-político que va desde el rey al campesino, resulta ser casi un corolario lógico de esta resplandeciente visión central de la autoridad. La capacidad para alcanzar el tipo de concentración interna de la conciencia, aplicándola sobre las fuentes de la existencia de uno —esto es, sobre la fundamental— que Kaliyaga demostró, no varía sólo de una persona a otra, sino que lo hace en base a una jerarquía de *status* perfectamente calibrada; no es un accidente que él naciera de una familia señorial. El mero hecho de la desigualdad humana tiene, en y por sí mismo, un significado metafísico: la diferencia entre «superior» e «inferior» es al mismo tiempo la diferencia entre aquellos más capaces, tanto de destacarse de lo temporal, como de contemplar lo eterno y aquellos menos capa-

ces, es decir, entre lo relativamente sagrado y lo relativamente profano. El prestigio y la santidad son términos intercambiables que, como la superioridad y la inferioridad, aparecen en grados, y el escalafón social persigue la misma culminación que la meditación religiosa: el no-ser. «El sirviente reverenciará a su dueño», declara otro texto de Mayapahit, una colección de reglas concernientes al culto: «el dueño reverenciará al cacique, el cacique reverenciará al señor, el señor reverenciará al príncipe, el príncipe reverenciará al sacerdote, el sacerdote reverenciará al rey-Dios, el rey-Dios reverenciará a los seres sobrenaturales, los seres sobrenaturales reverenciarán a la Suprema Nada».

Hay una gran cantidad de implicaciones en una visión semejante de las cosas, y entre éstas no es precisamente la menos importante que el rey, por el mero hecho de ser rey, sea el objeto sagrado supremo. Es sobre él que pivota el sistema en su conjunto, puesto que se sitúa en la articulación entre lo divino y lo humano con, por así decirlo, un pie en cada campo. Comúnmente, esto se expresaba al considerarlo como la encarnación de un dios, o, en la variante budista, como un *bodhisattva* (o, con bastante frecuencia, como ambas cosas). Pero el punto crítico es que en la jerarquía que mide la capacidad para la iluminación espiritual mediante la autoinspección disciplinada, en términos de su facilidad de acceso a la finalidad, el rey representa a menudo la cumbre, si uno contempla el sistema de abajo a arriba, o el origen si, en armonía con la concepción del centro ejemplar, uno lo contempla de arriba a abajo. Aquí, el problema no estribaba en fundir el hombre fuerte con el hombre santo —poder y carisma se hallaban correlacionados inherentemente desde la cúspide de la sociedad hasta su base. El problema consistía en ampliar el poder al dramatizar el carisma, magnificar el sol de un modo tal que pudiera emitir una aureola más amplia y deslumbrante.

El «Estado Teatral», pues, para completar el círculo, es sencillamente la realización completa de esta concepción. La vida ritual de la corte —las ceremonias de masas, el arte altamente elaborado, la meticulosa cortesía— estableció no sólo el ornato del gobierno,

sino la sustancia misma de éste. El Ser del Estado, era espectáculo; su tarea central era menos gobernar —un oficio que los aldeanos realizaron por y entre ellos durante largo tiempo —que exponer de forma litúrgica los temas dominantes de la cultura javanesa. La capital era el escenario sobre el que sacerdotes y nobles, encabezados por el rey, representaban una ceremonia sagrada interminable con respecto a la cual el hombre ordinario era a la vez espectador, mensajero y, por medio del tributo y servicio al que estaba obligado, financiador. La escala de actividad ceremonial que cualquier Estado podía desplegar daba la medida de su hegemonía —pues las técnicas del Estado más impresionantes para movilizar hombres y materiales eran tan grandes como la escala podía soportar—, y del grado en que era además un centro ejemplar capaz de evocar la actitud que Prapanca exige a «todo el país javanés» para con el «incomparable» rey de Mayapahit: «abandono, sumisión, reverencia y humildad».

A medida que continuó la civilización agraria de los arrozales del interior, con sus cortes despreocupadas compitiendo por los excedentes campesinos, esta elegante combinación de quietismo, ceremonialismo y jerarquización pudo también continuar, pues al haber formulado las condiciones de vida para todo el mundo, desde el rey hasta el esclavo, aunque desde puntos de vista diferentes, sin duda con diferentes sentimientos y quizá incluso con diferente grado de convencimiento, permitía conocerlos y suministraba una interpretación general, una justificación si lo prefieren, de porqué seguían ellos ese camino. Lo que se expresaba en forma simbólica lo confrontaban los hombres con la experiencia real, y a lo que confrontaban los hombres con la experiencia real se le añadía una forma más amplia y un significado más profundo. Esto tiene un carácter circular, pero la religión, considerada como un fenómeno humano, es siempre así. Extrae su persuasión de la realidad que ella misma define. La fuente de cualquier vitalidad de un credo, incluso de uno tan implícito y poco modificado como el indojavanés, reside en el hecho de que dibuja la estructura fundamental de la existencia de tal modo que los eventos de la vida cotidiana

parecen confirmarla repetidamente. Es cuando este círculo imaginario se rompe y los conceptos religiosos pierden su aire de simple realismo, cuando el mundo en tanto experiencia y el mundo en tanto imaginación no parecen ser por más tiempo meras elucidaciones uno del otro, el momento en que empiezan a manifestarse las inquietudes.

Fue precisamente esta suerte de destrucción del círculo la que debió causar el surgimiento de los reinos de la costa norte, no sólo para notables como Kaliyaga, sino para un gran número de javaneses ordinarios. No fue simplemente la intrusión del Islam —puesto que pudo haber sido, y entre las clases más altas lo fue, fácilmente absorbido sin ningún cambio fundamental de concepción—, sino la repentina expansión de las clases comerciantes, una confusa multitud de extranjeros y nativos, la que produjo un elemento inasimilable para la cosmovisión índica.

Habían existido durante siglos mercaderes a lo largo de las costas. No solamente de Java, sino también de Sumatra, Borneo y las Célebes. Pero la diferencia que supuso su florecimiento en los siglos XV y XVI, fue que el centro de poder político y económico en el archipiélago amenazó con trasladarse, y se desplazó durante más de un siglo, para muchos hombres. En los estados portuarios, el cambio cuantitativo indujo el cualitativo. Los grupos comerciales, organizados en barrios étnicos separados, centrados no sobre la corte local, sino sobre la mezquita y el mercado, se desplazaban fácilmente de una ciudad a la otra y dentro y fuera del archipiélago; y, demasiado ocupados con el comercio como para estar interesados por cualquier rango o ceremonia, acabaron por destruir el Estado Teatral e ignorar el Centro Ejemplar —es decir, iniciaron una revolución social.

Con la aparición de Mataram, modelándose conscientemente a sí mismo, y a pesar de su supuesto islamismo, sobre Mayapahit, la revolución quedó detenida —temporalmente, como luego se vería. Pero por aquel entonces había ido lo bastante lejos como para introducir un nuevo elemento dentro de la estructura social javanesa e indonesia, debido a que muchos de los comerciantes eran de

las Islas Exteriores. Sin embargo, para lo que en un principio debía haber sido una aplastante mayoría de la población, la cosmovisión índica continuó bajo una conversión nominal al Islam, no se mantuvo mucho tiempo sin un rival —un rival que, al incrementarse la vida comercial y el contacto con los centros del mundo musulmán, se hizo rápidamente más poderoso. Un nuevo tema —la tensión entre la fascinación de Mayapahit y la influencia del Corán— se introdujo en la vida espiritual indonesia, y dio comienzo la que estaba destinada a ser una diferenciación radical de la tradición religiosa del país.

Las dimensiones de esta diferenciación, y más allá la formación definitiva del estilo religioso clásico en Indonesia, tuvo lugar en los tres siglos —aproximadamente de 1530 a 1830— en que el país pasó de ser una tienda de especias para Europa, a ser una provincia de ella. El establecimiento de la hegemonía holandesa, combatida amargamente por Mataram pero finalmente consumada, cortó la base de la tradición del Estado Teatral bajo la cual había llegado a ser principalmente Teatral, y en menor grado, Estado. La visión ejemplar de la autoridad, la visión nirvánica del culto y la visión inexpresiva de lo divino, se vistieron entonces a la guisa musulmana, perduraron e incluso florecieron de un modo curioso. Pero aquellos que la mantuvieron se fueron transformando progresivamente, y no sin incidentes, de oligarcas intransigentes que luchaban por reconstruir Mayapahit, a funcionarios obedientes satisfechos con recordarlo.

La destrucción de Mataram, completada esencialmente a mediados del siglo XVIII, condujo a una división tripartita de la labor política en Indonesia, cuya caracterización, e incluso total peculiaridad, no ha sido lo suficientemente apreciada. El poder fundamental, en el sentido de fuerza soberana, estuvo, por descontado, en manos holandesas, aunque la intensidad con la que se afirmó no resultó uniforme en todo el archipiélago. En todo caso, la administración local diaria estuvo casi en todas partes en manos de una administración indígena cuyos miembros fueron los herederos de la antigua clase gobernante, una especie de aristocracia

profesional. Y los símbolos de la autoridad, los ornamentos socioculturales del mando, permanecieron en las cortes conquistadas y la desarmada nobleza que las habitaba. Un sistema político en el que las fuentes del poder, los instrumentos de gobierno y las bases de la legitimidad estaban tan nítidamente separadas, parecería ser intrínsecamente inestable. Pero se mantuvo, y de hecho prosperó, durante cerca de doscientos años. En parte debido a que el poder holandés era tan aplastante. Pero en parte, también, debido a que, aunque eclipsado y remoto, el sol de Mayapahit aún resplandecía.

De hecho la reducción de las antiguas cortes a retiros espirituales para príncipes pensionados condujo a una especie de reanimación cultural. Aliviada, a partir de entonces, de intereses políticos, la nobleza podía dedicarse a perfeccionar la faceta expresiva de la autoridad —desarrollando la cortesía hasta alcanzar una complejidad casi obsesiva, refinando las artes e incluso inventando otras nuevas, y en el aspecto filosófico-religioso, cultivando el tipo de mistagogia lánguida que tiende a continuar mientras se conservan, tal vez no por mucho tiempo, las reliquias de una grandeza desvanecida. Este florecimiento bizantino, como tan adecuadamente lo llamó G. P. Rouffaer, constituyó en primer lugar la causa por la que los aristócratas se volvieron funcionarios civiles, y seguidamente los vehículos, si bien no la fuente de toda autoridad en Indonesia, al difundir su estilo de vida, sus valores sociales y sus ideales religiosos. A comienzos del siglo XIX, el modelo de una baja aristocracia burocrática ejerciendo un poder que no tenía realmente en nombre de un ideal cultural que no imperaba realmente, era característico no sólo de Java, sino también, en forma modificada y menos intensa, de las Islas Exteriores. El legado palaciego de Kaliyaga había pasado a manos de una clase de empleados de oficina.

Pero si el gobierno prosiguió en Indonesia, también lo hizo el comercio; si hinduización, también Islam. La preeminencia holandesa en el comercio internacional, de larga distancia —también el resultado de una lucha prolongada, en este caso más con mercaderes capaces que con reyes empecinados— hizo retomar el interior a los comerciantes indígenas, hasta forjar un sistema de mercado

doméstico. Y ya que dicho sistema se construyó vinculando fundamentalmente todo el archipiélago en una red continua de comercio local, cargó con el tono general del moralismo coránico (uno duda si llamarle algo más sustancial que eso) que había acompañado la explosión comercial de los siglos XIV y XV. Si el hinduismo encontró su refugio en la oficina, el Islam lo encontró en el bazar.

Fue en torno a esta red mercantil donde se desarrollaron las instituciones sociales del Islam en Indonesia, a su alrededor y gracias a ella que cristalizó una comunidad islámica en el sentido propio del término, una *umma*. Mencionaré esta historia y este argumento de nuevo y con más detalle en el próximo capítulo, cuando retome el problema del cambio religioso en tiempos recientes. Por ahora, el aspecto que deseo señalar es que la conciencia islámica ortodoxa —una conciencia que por lo menos pretendía, pues lo intentó realmente, a pesar de su actitud inexperta o de la sustitución parcial de algunos de sus elementos, ser coránica— se presentó como una contratradición en Indonesia, un punto de vista disidente. El principal estilo religioso en el centro de la sociedad fue (y reelaborado de alguna forma, todavía es) el Estado Teatral, una especie de perspectiva de un centro ejemplar que generaciones de Kaliyagas asalariados preservaron al vestirla, ligeramente, con atuendos árabes. El Islam sunní no representó, y sigue sin representar aun hoy día, la principal corriente espiritual en Indonesia. Sus principales fortalezas en los márgenes del archipiélago, unos enclaves no-hinduizados en bolsas estratégicas de Sumatra y las Célebes, y su principal apoyo en una clase social marginal, los vendedores de mercado ambulantes, representó un reto para la corriente principal —un reto que se hizo tanto más fuerte e insistente cuanto más arraigaba y se perfilaba, y mientras una sociedad verdaderamente nacional iba formándose lentamente; pero un reto cuya fuerza resultó diseminada, cuyo atractivo quedó circunscrito y cuyos triunfos fueron de carácter local.

A comienzos del siglo XIX, quedaron asentados los perfiles más gruesos del cuadro religioso indonesio —un collage más que una escena: en el corazón, tanto geográfico como social, la versión civil

del (para acuñar un pequeño neologismo) ejemplarismo de Majapahit; a lo largo de los márgenes y en los intersticios, interpretaciones indonesionizadas de un Islam medieval, ora oculto y emocional, ora indescifrable y erudito, ora dogmático y puritano; y por debajo, o por detrás, o alrededor de estos dos, la religión popular sincrética de la masa del campesinado —otra cuestión acerca de la que tendré algo que decir más adelante—, pese que a menudo giró sobre los anteriores, los naturalizó y resistió su intrusión. Realmente nunca reconciliadas unas con otras, estas ramificaciones fueron de todos modos razonablemente bien contenidas en un sistema que era menos una síntesis que una especie de equilibrio de poder espiritual, un equilibrio de poder que descansaba en esa clase de soluciones de compromiso que son posibles en aquel tipo de sociedad que todavía es más una asamblea de pueblos y una colección de grupos de *status* libremente interrelacionados por unas pocas instituciones omnipresentes —magistraturas y mercados—, que una comunidad nacional integrada. Al desaparecer este tipo de sociedad, se perdió también el equilibrio.

* * *

Volviendo a Marruecos en la exposición, en este balanceo entre Asia y África, la tradición religiosa establecida que Lyusi intentó sostener frente a las transformaciones sociales fue de nuevo la que se resumía muy sucintamente en el término «morabitismo». «Morabito» es una traducción francesa del árabe *murābit*, que deriva a su vez de una raíz que significa vincular, atar, sujetar, prender, asegurar, amarrar. Un «morabito» es, de este modo, un hombre vinculado, atado, sujeto a Dios, como un camello a un poste, un barco a un malecón, un prisionero a un muro; o, más apropiadamente, ya que *ribāṭ*, otra derivación, remite a un santuario fortificado, un lugar de morabitos, como un monje a un monasterio. En sus distintas acepciones, la palabra recorre de principio a fin la urdimbre de la historia marroquí. El primero y más grande de los imperios bereberes, el que fundó Marrakech y conquistó Andalucía, y

que es conocido en castellano como el imperio almorávide, era de hecho el imperio de Al Murābāṭin, de «los morabitos». Rabat, la capital del país, deriva de la palabra «santuario», *ribat*, lo que originalmente era en realidad. Y así siempre: los hombres, en un sentido casi tangible, prendidos, atados, ligados —quizá la mejor palabra es «encadenados»— a Dios (o así considerados) fueron los focos inmediatos de la emoción religiosa en «el Marruecos que fue». E incluso en el marruecos que es, su autoridad sentimental está lejos de haber desaparecido.

El contenido de este vínculo, así como el signo de su existencia y el resultado de su funcionamiento, era, para volver a un término que mencioné anteriormente, la *baraka*. Literalmente, *baraka* significa bendición, en el sentido de favor divino. Pero distanciándonos de este significado nuclear, especificándolo y delimitándolo, encierra una gama completa de ideas enlazadas: prosperidad material, bienestar físico, satisfacción corporal, realización, fortuna y, el aspecto que los escritores occidentales han acentuado más en su ansia por introducirlo en un casillero junto a *mana*, poder mágico. En términos más amplios, la *baraka* no es, como a menudo ha sido representada, una fuerza parafísica, una especie de electricidad espiritual —una visión que, aunque no enteramente desprovista de base, la simplifica más allá de todo reconocimiento. Como la noción de Centro Ejemplar, es una concepción sobre el modo en que lo divino se extiende por el mundo. Implícita, falta de crítica y lejos de ser sistemática, es también una «doctrina».

Más exactamente, es un modo de construir —emocional, moral e intelectualmente— la experiencia humana, un comentario cultural sobre la vida. Y aunque constituye un vasto e intrincado problema el saber hasta dónde alcanza esta construcción, este comentario (o al menos así me lo parece), es la proposición —de nuevo, por supuesto, totalmente tácita— de que lo sagrado aparece del modo más directo en el mundo como una creación —un talento y una capacidad, una habilidad espectral— de individuos particulares. Más que electricidad, la mejor (pero todavía no muy buena) analogía para *baraka* es presencia personal, fuerza de carácter, in-

tensidad moral. Los morabitos tienen *baraka* desde el momento en que los hombres poseen fuerza, coraje, dignidad, destreza, belleza o inteligencia. Como todos estos conceptos, aunque no de igual modo, y ni siquiera como todos ellos en conjunto, es un don que algunos hombres poseen en mayor grado que otros, y que unos pocos, los morabitos, poseen en grado superlativo. El problema es decidir quién (no sólo, como veremos, entre los vivos, sino también entre los muertos) lo posee, cuánto posee y cómo se beneficia de él.

En efecto, el problema de quién poseía tal fuerza fue en varios aspectos el problema teológico central (si no es éste un concepto demasiado elegante para un asunto que raramente supera lo oral y lo práctico) en el Marruecos clásico. Y ante esto, unas veces separadamente, otras de forma simultánea, se dieron dos clases de respuestas: podemos denominarlas la milagrosa y la genealógica. La calidad de morabito, su posesión de la *baraka*, se manifestaba mediante su capacidad de hacer milagros, su reputación de provocar la ocurrencia de cosas inusuales, o mediante una supuesta descendencia directa del Profeta. O bien, como ya he dicho, mediante ambas cosas a la vez. Pero aunque los dos principios fueran generalmente, y con más frecuencia a partir del siglo XVII, invocados juntos, se trataba de principios distintos, y en la tensión entre ellos puede verse reflejada gran parte de la dinámica de la historia cultural marroquí. Es esta tensión, todavía poderosa, la que subyace a lo que debe haber parecido, cuando la referí, una curiosa peculiaridad de la historia de Lyusi y del sultán —cuando, tras haber impresionado convincentemente al sultán con sus poderes mágicos, este beréber montañés le exige al sultán que le declare un verdadero descendiente del Profeta: un jerife. Pero, como la igualmente sorprendente negativa de Bonang de enseñar a Kaliyaga el Corán tras su extravagante meditación, este incidente no es un mero recurso narrativo, un anticlímax. Es la imagen de una fe que reacciona ante un cambio perturbador del terreno en el que había estado incuestionablemente arraigado, tanto psicológica como sociológicamente.

Desde un punto de vista religioso, el advenimiento de la dinastía alauita, y especialmente su consolidación a manos de Mulay

Ismā'il, representó la afirmación de la supremacía de la visión genealógica sobre la milagrosa: el triunfo de la idea de que si bien la santidad, de modo bastante natural, se ve acompañada de prodigios, resulta igualmente bien expresada por la sangre. Una dinastía de jerifes, que hace remontar su linaje patrilinealmente hasta Alí, el yerno del Profeta, necesariamente se dedica a la exaltación de lo que Max Weber llamó carisma hereditario frente a lo que llamó carisma personal, así como a la contención de la *baraka* dentro de los confines de un sistema de *status* fijo y ordenado. La respuesta alauita al morabitismo fue la de legalizarlo; o, por lo menos, intentar tal empresa.

El principio jerifiano de legitimidad no era, por supuesto, nuevo en el Marruecos del siglo XVII. Como ya he mencionado anteriormente, el primer verdadero rey de Marruecos, Idris II, proclamó ya su ascendencia jerifiana —su padre, Idris I, había sido enviado desde Bagdad por Harun Al-Rachid. Pero el mandato de Idris II fue breve, unos veinte años, y limitado, confinado a Fez y sus alrededores. Los idrísidas introdujeron la concepción genealógica de la *baraka*, pero no pudieron establecerla; el morabitismo visionario se extendió pronto de un modo casi completamente independiente. El surgimiento primero de los reinos almorávides y luego de los almohades —los almorávides en los siglos XI y XII, y los almohades en los siglos XII y XIII representa la emergencia del carisma personal como una fuerza soberana en Marruecos. Como ha subrayado Alfred Bel, las grandes dinastías bereberes, una fundada por un mesiánico asceta sahariano, la obra por un asceta del Gran Atlas, fueron sectas antes de ser imperios. Sectas reformistas, puesto que surgieron, al menos a nivel religioso, como reacción a las herejías y heterodoxias —jarichismo, chiísmo, y evidentemente paganismo— de la sociedad marroquí. Encendidos por una pasión por la ley codificada como sólo pueden estarlo unos nómadas iletrados, los almorávides emergieron de sus *ribats* para fijar la ortodoxia *malikí* en el conjunto de las tierras bajas de Marruecos —y, por supuesto, también hasta cierto punto en España. Encendidos por una aversión a la inmoralidad que persistía dentro de este ca-

parazón legalista, los almohades —su nombre significa, más o menos «unitarios», «absolutos monoteístas»— emergieron también de sus *ribats* para fijar una ortodoxia basada en un puritanismo temeroso de Dios que, como el legalismo, nunca llegó a desaparecer del todo. El proceso completo fue mucho más complejo que todo esto —un asunto de tribus opuestas, de relaciones cambiantes entre los mundos islámico y cristiano, la apertura de Berbería a los centros de pensamiento musulmán, incursiones de árabes beduinos, etc. Pero que fueron santos-guerreros hechos a sí mismos —*hommes fétiches*, como de nuevo Bel los llama tan acertadamente— los que forjaron la conciencia increada de Marruecos, además de forjar Marruecos mismo, está más allá de toda duda.

La Crisis Morabítica, la serie de comunidades sectarias dentro de las que se educó Lyusi, era ya sólo los escombros de esta tradición. El colapso, después de dos siglos de acción contenida, de la tercera de las dinastías formativas, los merínidas, fragmentó la autoridad política y esparció, por así decirlo, a los *hommes fétiches* irregularmente a lo largo y ancho del paisaje. Más al igual que los estados-bazar indonesios, pese a que sus orígenes fueran diferentes y sus estilos contrastantes, los estados-*ribat* marroquíes se construyeron a partir de las ruinas de una civilización cuya fuerza espiritual sobrevivió a sus capacidades políticas. Ambos eran, al final, meros interludios, desviaciones momentáneas que, cuando finalizaron, parecían haber dejado todas las cosas igual, aunque habían supuesto, de hecho, revoluciones. En Indonesia, el cambio decisivo se produjo por la aparición de una fuente alternativa de revelación —el Corán—; en Marruecos, se produjo por la resurgencia de un principio alternativo de santidad —la descendencia jerifiana.

El triunfo de los alauitas, en realidad prolongado por la breve emergencia de otra dinastía jerifiana, los saadianos, que no consiguieron estabilizarse, se enfrentó al populismo religioso de hombres como Lyusi —hombres sobre los que la *baraka* gravitaba de manera natural, indiferentes a la posición social, suficientemente justificados con ser dignos de ella—, con la noción opuesta de un patriciado espiritual hereditario. Pero del mismo modo que la tra-

dición índica se disolvió frente a la islamización en Indonesia, se disolvió la visión milagrosa de la santidad frente a la genealógica en Marruecos. De hecho, aunque parezca sorprendente, ambos principios —que el carisma era un talento individual y un patrimonio familiar— se hallan realmente fundidos. Aquí, el resultado del conflicto entre una actitud establecida y una doctrina reciente no supuso una diferenciación profunda del estilo religioso, sino una unificación creciente de éste. «Después del siglo XVI», ha escrito Lévi-Provencal, «la enseñanza [religiosa], tanto la impartida en Fez como la de provincias, imprimió la misma huella característica sobre la literatura del país. La cultura del erudito marroquí tomó forma en este período, y en el siguiente, y desde entonces no ha variado.»

Y como con la literatura y el erudito, así, de forma más gradual y menos completa, con la sociedad en su conjunto. Las visiones de los diferentes tipos de hombres —pastores, granjeros, artesanos, mercaderes, intelectuales, funcionarios— concernientes a la naturaleza de la realidad fundamental y la moralidad verdadera, no se escindieron en corrientes distintas cuya divergencia se incrementara a medida que ellos progresaban, sino que se desarrollaron conjuntamente, de un modo paradójico, dados los intensos antagonismos sociales entre grupos tan variopintos, hasta llegar a ser variantes locales de un tema ampliamente extendido. Que la historia de la confrontación de Kaliyaga con lo nuevo tuviera que desembocar en una intransigencia disfrazada de acomodo —el hinduismo se mantuvo bajo una apariencia islámica— y que la de Lyusi lo hiciera en una capitulación disfrazada de rebelión —el principio jerifiano de legitimidad religiosa aceptado en el curso de una colisión moral con su representante fundamental— resulta de nuevo soberbiamente significativo. Al mismo tiempo que Indonesia se iba desplazando hacia una escisión espiritual, Marruecos se desplazaba, también de forma vacilante aunque igualmente definitiva, hacia la consolidación espiritual.

El proceso completo, la estabilización social y cultural del morabitismo marroquí, suele ser etiquetado bajo el rubro del «sufis-

mo». Pero al igual que su glosa común en castellano, el «misticismo», este término sugiere una especificidad de creencia y práctica que se desvanece cuando uno observa el alcance de los fenómenos a los que se aplica en realidad. El sufismo ha sido menos una postura bien definida en el Islam, una concepción inequívoca de religiosidad como el metodismo o el swedenborgianismo,* que una expresión difusa de esa necesidad mencionada en el capítulo anterior que las religiones universales tienen de concertar sus conceptos con una variedad de mentalidades y una multiplicidad de formas locales de fe, y aún así mantener la esencia de su propia identidad. A pesar de los conceptos idealistas y las actividades tan a menudo asociadas con él, el sufismo, como realidad histórica, consiste en una serie de experimentos diferentes e incluso contradictorios, la mayoría de ellos ocurridos entre los siglos IX y XIX, en la formulación de un Islam ortodoxo (que en sí mismo no es un todo homogéneo) dentro de unas conexiones efectivas con el mundo, representándolo accesible para sus partidarios y a sus partidarios accesibles a él. En Oriente Medio, esto parece haber significado principalmente una reconciliación del panteísmo arábigo y el legalismo coránico; en Indonesia, el replanteamiento del iluminacionismo indio en términos árabes; en África Occidental, la redefinición del sacrificio, la posesión, el exorcismo, y su aceptación como rituales musulmanes. En Marruecos, significó la fusión de la concepción genealógica de la santidad con la milagrosa —la canonización de *les hommes fétiches.*

Aunque tratándose esencialmente del mismo proceso, y conduciendo hacia una visión similar de la forma en la que lo divino acontece en el mundo, esta fusión tuvo lugar, dada la variedad de estructuras sociales y, más especialmente, de situaciones ecológicas, en una gran variedad de contextos institucionales, de los que tres fueron tal vez los más importantes: un culto a los santos centrado en torno a las tumbas de los morabitos muertos, que suponía la definición de linajes sagrados integrados por cada una de las des-

* Secta luterana que rinde culto a la memoria del teósofo Emmanuel Swedenborg (1688-1772). (N. del T.)

cendencias patrilineales de los morabitos enterrados; organizaciones religiosas voluntarias, denominadas usualmente «hermandades» en castellano, organizadas en torno a una ermita y guiadas por maestros espirituales, hierofantes; y finalmente, el gobierno jerifiano mismo, el sultanato y el culto que gira a su alrededor. Podemos llamar a estos tres marcos espirituales, que no fueron ni tan distintos, ni tan discordantes, ni tan independientes uno del otro como algunas veces se los ha representado, el complejo *siyyid*, según el nombre dado a los santos fallecidos y a las tumbas en las que se creía que estaban enterrados; el complejo *zawiya*, según la palabra que designa el lugar de reunión de una hermandad y por extensión a las cofradías en general; y el complejo *majzen*, según el término tradicional para designar el gobierno central.

El complejo *siyyid* era, y es, un fenómeno esencialmente tribal, aunque también haya habido *siyyids* urbanos importantes, otra evidencia del hecho de que la mentalidad tribal no se detiene en los muros de la ciudad en Marruecos. Los elementos del complejo, considerados de una forma normalizada a la cual casi ningún ejemplo se ajustará completamente incluyen, primero, la tumba y su parafernalia asociados; segundo, el santo supuestamente enterrado en la tumba; tercero, los descendientes patrilineales vivos del santo; y cuarto, el culto por medio del cual la *baraka* personificada en la tumba, el santo y los descendientes se tornan asequibles para los propósitos humanos.

La tumba (o en algunos casos, el cenotafio) es una edificación achatada, blanca, normalmente abovedada, construida con grandes bloques, que está situada bajo un árbol, sobre una cumbre, o aislada, como un fortín abandonado, en medio de una llanura abierta. Hay literalmente miles de estas pequeñas estructuras primarias esparcidas por todo el país (apenas se puede viajar veinte millas sin encontrar una), pero sólo una minoría son, o han sido, centros de cultos desarrollados, *siyyids* en el pleno sentido del término. El resto son meros emplazamientos sagrados, lugares apropiados para una oración ocasional o una ofrenda *ad hoc*.

El santo, que da su nombre al santuario, por lo que éste es co-

nocido como «Sidi Lahsen Lyusi», «Sidi Ahmed ben Yussef», o cualquier otro nombre, es casi siempre una figura cuasimitológica, fuertemente acorazada por leyendas milagrosas del tipo que relaté acerca de Lyusi. Además, al menos en los casos más importantes, suele ser un jerife, un descendiente del Profeta, y lo que los marroquíes llaman el *mul blad*, el «propietario» (en un sentido espiritual) de la tierra, la región en torno a la tumba, o en sitios urbanos, de un orificio, una ocupación, un puerto o la ciudad en su totalidad —el equivalente de un santo patrón en las cofradías y pueblos del sur de Europa y de Latinoamérica.

Los descendientes vivos del santo, es decir, descendientes por línea masculina, los llamados *ulad siyyid* «hijos del *siyyid*», son, como él, también jerifes, y se los considera administradores actuales de la santidad del santo; su *baraka* la heredaron de él como él la heredó del Profeta. Esta *baraka* está, en todo caso, desigualmente distribuida entre ellos hasta el punto de que, aunque todos, incluso las mujeres y los niños, están de algún modo afectados por ella, sólo unos pocos —dos o tres hombres en la mayoría de los casos, en muchos sólo uno— aparecen realmente saturados de ella, verdaderos morabitos vivientes, según demuestran sus milagros, aunque pueden sucederse generaciones en las que no aparezcan verdaderos morabitos en este sentido.

Finalmente, el culto que soporta todas estas creencias y leyendas consiste en una movilización de la *baraka* encarnada en el santo, en su tumba y en sus descendientes, más especialmente en aquellos que son morabitos, para propósitos que van desde lo más pequeño hasta lo más sublime. No hace falta describir aquí la naturaleza exacta de estos cultos o los usos sociales para los que son producidos. Tal vez baste decir que, por lo que se refiere al aspecto ritual, incluyen cualquier cosa desde el sacrificio animal y la oración de masas hasta elaborados intercambios de hospitalidad y espléndidas manifestaciones de equitación —las famosas «fantasías»—; y en el aspecto práctico, cualquier cosa desde la curación y adivinación hasta la meditación judicial y (en el pasado) la organización militar. Los aspectos importantes estriban en que el com-

plejo *siyyid* era, para muchos marroquíes cuyo espectro iba desde los bereberes montañeses hasta los granjeros árabes de las tierras bajas, pasando por los artesanos urbanos, mercaderes, e incluso escribanos, el principal mecanismo institucional de mediación en el Islam, y que en el centro de esta institución para transformar energías divinas en otras humanas aparecían situados hombres en quienes la genealogía sagrada y la santidad personal, la *baraka* heredada y, por así decirlo, la *baraka* caracteriológica, había comenzado a producir una santidad genuina. «[Los santos]», ha escrito Ernest Gellner acerca de una comunidad beréber contemporánea del Alto Atlas, «son la carne y los huesos del Profeta. La ortodoxia coránica emana de sus esencias, por así decir. El Islam es lo que ellos hacen. Ellos son el Islam.» Y la misma perspectiva ha prevalecido para una gran parte de la población de Marruecos, tanto arabófonos como bereberes, urbanos o rurales, en los últimos cuatro siglos de historia.

A primera vista, el complejo *zawiya* se parece bastante más a nuestra imagen usual de la práctica sufí que el complejo *siyyid*. Literalmente un lugar de retiro para que el devoto se recoja y lleve a cabo varios tipos de ejercicios espirituales (deriva de una raíz que quiere decir «esquina» o «rincón»), el término también se aplica a la organización religiosa voluntaria, la hermandad, a la que las organizaciones locales aparecen afiliadas. Docenas de estas hermandades, grandes y pequeñas, locales y panmarroquíes, tediosamente formuladas y desordenadamente extáticas, fueron establecidas en el transcurso del período alauita, algunas cerca de sus verdaderos inicios, como la nasiriyya, algunas bastante más allá o en su cenit, como la derqawiyya, algunas tan tarde como a mediados del siglo pasado, como las kittaniyya. Hacia 1939, aproximadamente una quinta parte de la población masculina adulta del Marruecos francés parece haber pertenecido a una u otra de las 23 hermandades principales, y cerca de una sexta parte solamente a las siete más numerosas —denominaciones religiosas vastas, extensas y sectarias. No hay que tomar tales cifras más que como indicadores, y debe recordarse que son de 1939, no de 1739. Pero queda bastante claro que la *zawiya* fue tan importante en la vida religiosa de Marruecos

a partir del siglo XVI como el *ribat* (gracias al cual se desarrolló en gran medida) lo había sido antes.

De nuevo, no necesitamos referir con pormenores las prácticas ceremoniales reales que tuvieron lugar, y en un grado notablemente disminuido, aunque hoy día aparentemente creciente, tienen todavía lugar en las *zawiyas*, excepto decir que abarcaban desde la simple repetición de los nombres de Dios al repasar las cuentas, pasando por el sacrificio sangriento, hasta el bien conocido tipo de los derviches giradores —danzas de sables, escupefuegos, encantamientos de serpientes, flagelación mutua, etc. Fue, en cualquier caso, el rito particular, el procedimiento o método, la *ṭariqa* en árabe, el que proporcionó a cada hermandad particular la unidad genérica que la caracterizaba, el que hacía que una determinada capilla fuera Derqawi y no Qadiri, o Qadiri y no Tijani. Más allá de esto, la organización translocal era dispersa en sumo grado, una asociación informe animada vagamente por similares ideas. Socialmente, la *zawiya* fue, virtualmente en todas partes y en todos los órdenes, un asunto primordialmente local, un verdadero rincón. Su figura dominante no era la distante cabeza de la orden, cuando tal había, sino más bien elemento conector (por adaptar una frase de Berque) entre fuerzas infinitamente restringidas y fines infinitamente vastos, el jeque del capítulo local.

Para los miembros de una *zawiya* particular, el jeque (o jeques, pues según la ocasión podía haber más de uno) era el maestro legítimo de la técnica específica de la orden, que él mismo había aprendido de un maestro semejante, quien a su vez la había aprendido de otro maestro, y así hacia atrás hasta el mismo fundador de la orden; era además el hombre de entre ellos que, por medio de la técnica dominada de este modo, se había aproximado más fielmente a un estado de santidad genuino. Como no todos los descendientes de santos eran jerifes, ni tampoco eran todos jeques de *zawiyas*, aunque si eran *ulad siyyid*, el más importante entre ellos era casi inevitablemente tomado como tal; o, a la inversa, los hombres cuya descendencia profética estaba ya establecida fueron notablemente más adecuados para llegar a ser jeques en primer lugar. Algunas

hermandades estaban organizadas en torno al núcleo de un gran clan jerifiano en sus inicios; otras fueron fundadas y perpetuadas por hombres como Lyusi, cuyas familias no habían proclamado previamente su descendencia jerifiana pero que, desde el momento en que irrumpieron en el interior de la elite religiosa del país, adquirieron una visión más espiritual de su ascendencia. En cualesquiera de los dos casos, aquel que hubiera logrado una respetable cantidad de *baraka* gracias a sus propios esfuerzos espirituales —salmodiando versos o besando hierros candentes— tendía casi siempre a proclamar que poseía dicha *baraka*, por así decirlo, por vía genética.

Con respecto al sultanato, tendré bastante más que decir acerca de esto en el próximo capítulo, cuando retorne a las vicisitudes de nuestros estilos religiosos clásicos en la época moderna, pues es allí, más que en cualquier otra institución marroquí, donde han echado raíces las contradicciones implícitas en un Islam teóricamente escriturista, pero antropólatra de hecho. Baste aquí indicar que el rey marroquí ha sido en sí mismo tradicionalmente un *homme fétiche*, un hombre rebosante de carisma de tipo tanto hereditario como personal. Su legitimidad, su derecho moral a la autoridad, derivaba al mismo tiempo del hecho de ser un jerife alauita y del de ser considerado por los adeptos religiosos en torno al trono el miembro de la familia gobernante espiritualmente más digno para ocupar el cargo. Una vez elegido, llegaba a ser por lo tanto no únicamente un gobernante, sino el centro de un culto real: el líder religioso oficial del país, la suprema expresión de la santidad de la descendencia del Profeta y el poseedor de poderes mágicos amplios e indefinidos. Es verdad que, como en el caso de Mulay Ismā'il, los aspectos de hombre fuerte de su papel chocaron inevitablemente y dominaron los aspectos de hombre santo y, para un conocimiento de la naturaleza del estado marroquí, es asimismo un punto crítico. Pero es justamente este hecho, el que sea difícil compaginar el monarca y el santo al mismo tiempo, el que hizo (y no me sorprendería que siga haciendo) tan necesario el culto.

Los elementos del culto real incluían el mecenazgo de eruditos

religiosos en las grandes ciudades imperiales, a la manera como Mulay Ismā'il protegió a Lyusi hasta que este último comenzó a romper su vajilla; la celebración de ciertas ceremonias en las principales efemérides musulmanas y otras festividades conectadas con su reinado; el nombramiento de jueces islámicos y otros funcionarios religiosos; la veneración pública del fundador de la dinastía alauita en su sepulcro del sur de Marruecos; la predicación del sermón del viernes en nombre del sultán; y muchos otros. Nuevamente, los detalles carecen de importancia en este caso. El hecho es que la *baraka* se adhirió al sultán, y a ciertos miembros de su *staff*, el *majzen*, de modo semejante a como lo hizo con ciertos descendientes de santos y ciertos jefes de hermandades. A pesar de sus enormes diferencias de *status*, poder y función, y a pesar del hecho de que todos se hallaban en mayor o menor oposición abierta unos con otros, fueron, desde el punto de vista religioso, el mismo tipo de figuras. El culto popular a los santos, la doctrina sufí (la hispánica y la de Oriente Medio) y el principio jerifiano acabaron confluyendo, como una corriente creciente, en un único caudal espiritual preformado: el morabitismo.

* * *

«Misticismo», «devoción», «culto», «creencia», «fe», «santidad», «tradición», «virtud», «espiritualidad», incluso la «religión» misma, todos estos conceptos los usamos, como no puede ser menos, allí donde no hay otros por medio de los cuales podamos hablar inteligiblemente acerca de nuestro objeto, cuando comparamos la vía por la que cada pueblo llegó, en su conjunto, a desarrollar una concepción característica del sentido de la vida, una concepción que llamaron islámica, significando con ello cosas bastante diferentes en cada caso. Por lo que toca a Indonesia, interiorización, imperturbabilidad, paciencia, equilibrio, sensibilidad, esteticismo, elitismo y una humildad casi obsesiva, la disolución radical de la individualidad; en lo que se refiere a Marruecos, activismo, fervor, impetuosidad, coraje, tenacidad, moralismo, populismo y

una agresividad casi obsesiva, la intensificación radical de la individualidad. ¿Qué puede uno decir cuando contrasta a un quietista javanés como Kaliyaga con un fanático beréber como Lyusi, salvo que ambos resultan ser musulmanes y místicos, aunque ciertamente tipos bastante diferentes de musulmanes y de místicos? ¿No es verdad, como alguien ha señalado, que cuanto más nos introducimos en los pormenores, menos conocemos las cosas en su particularidad? ¿Está el estudio comparativo de la religión condenado a un descriptivismo estúpido y a una celebración igualmente estúpida de lo único?

Pienso que no. La esperanza para las conclusiones generales en este campo no reside en una determinada semejanza trascendental de los contenidos de la experiencia religiosa o de las conductas religiosas de los distintos pueblos, o de las distintas personas. Reside en el hecho, o en lo que tomamos como un hecho, de que el terreno sobre el que dicho contenido y dicha conducta se disponen no constituye una mera colección de ideas, emociones y actos inconexos, sino un universo ordenado, cuyo orden podremos descubrir precisamente al comparar, con una cierta circunstancialidad, los casos producidos desde partes distintas de dicho terreno. La tarea central consiste en descubrir, o inventar, los términos apropiados de comparación, los sistemas apropiados dentro de los cuales considerar un material fenoménicamente dispar, de un modo tal que sea su gran disparidad la que nos conduzca a un conocimiento más profundo del sistema. Sería imprudente por mi parte, en este momento, prometer demasiado, o incluso prometer alguna cosa. Pero en cualquier caso, es a un intento de desarrollar un sistema semejante, paso a paso, y más empírica que deductivamente, al que está dedicado este libro. Después de todo, aquello que tienen en común Kaliyaga y Lyusi es lo que tienen en común los planetas y los péndulos: observados bajo su propia luz, sus grandes diferencias los conectan.

III
INTERLUDIO ESCRITURÍSTICO

La concepción de que las religiones cambian parece por sí misma casi una herejía. Pues, ¿qué es la fe sino una adhesión a lo eterno? ¿Qué es el culto sino una celebración de lo permanente? ¿Ha existido alguna vez una religión, desde las australianas a la anglicana, que tomara sus preocupaciones como transitorias, sus verdades como perecederas, sus exigencias como condicionales? A pesar de todo, las religiones cambian y cualquiera —religioso o no— que tenga algún conocimiento de historia o sentido de los modos de ser del mundo sabe lo que ellas son, e imagina lo que serán. Para el creyente, esta paradoja presenta un tipo de problemas que no son de mi competencia. Pero para el estudioso de la religión, ésta presenta asimismo un problema: ¿Qué sucede cuando una institución intrínsecamente dedicada a lo que es fijo en la vida es un espléndido ejemplo de todo lo que es variable en ella? Nada, al parecer, cambia tanto como lo inalterable.

A nivel secular, la resolución de esta paradoja reside en el hecho de que la religión no es lo divino, ni siquiera un tipo de manifestación de ello en el mundo, sino una concepción de lo divino. Sea cual fuere la apariencia de lo verdaderamente real, los hombres, si son sinceros, se desenvolverán con la imagen que tomen de ello, tanto para elaborar descripciones como para obtener orientaciones para relacionarse por sí mismos con esa visión. Y las imágenes que parezcan reveladoras, si existen, dependerán de una función de lugar como intenté demostrar en el capítulo anterior, y de tiempo, como intentaré demostrar en éste. Lo que le sucede a una comunidad, generalmente le sucede también a su fe y a los símbolos que la forman y la sustentan. Entre los hombres que he mencionado en el capítulo anterior como figuraciones de la espiritualidad indonesia y marroquí en la época clásica, Kaliyaga y Lyusi, y aquellos que utilizaré (de una manera considerablemente distinta)

en éste, el presidente Sukarno y el sultán Muhammed V, como expresiones de dicha espiritualidad en nuestra época, se extiende la Revolución Industrial, la intrusión y dominación occidental, el declinar del principio aristocrático de gobierno y el triunfo del nacionalismo radical. Lo que sorprende no es que haya diferencias entre ambas clases de retratos, sino que entre ambos haya algunas semejanzas.

Pero, por supuesto, lo que nos interesa no son las meras diferencias entre el pasado y el presente, sino el procedimiento mediante el cual aquél se desarrolló en éste, esto es, los procesos sociales y culturales que los conectan. Es, por descontado, un largo camino que va desde las Demak o Meknés precoloniales a las Yakarta o Rabat postcoloniales. Los tradicionalistas más ciegos comprenden esto. El problema estriba en entender cómo, dados tales comienzos, hemos alcanzado, por el momento, unas conclusiones semejantes.

Para cumplir esta tarea, la explicación científica del cambio cultural, nuestros recursos intelectuales son bastante exiguos. Las discusiones sistemáticas sobre la transformación de sociedades desde las que colegimos lo que éstas acostumbraban a ser hasta lo que parecen ahora siguen generalmente una u otra de un reducido número de estrategias, que podemos denominar la indexical, la tipológica, la aculturativo-mundial y la evolutiva.

La más simple de todas es la indexical. Normalmente, se elige un número bastante arbitrario de índices de progreso social —alfabetización, millas de carretera asfaltadas, renta per cápita, complejidad de la estructura ocupacional—, y la sociedad en cuestión es evaluada en base a ellos. El cambio consiste en la sustitución de unos índices muy alejados de aquellos característicos de sociedades completamente industrializadas, por otros más cercanos a ellas. Incluso cuando las medidas cuantitativas no son utilizadas, el estilo de pensamiento es el mismo: el cambio religioso consiste (se dice) en una negación del elemento mágico en el culto y un incremento en el devocional; políticamente (se dice), implica una mayor jerarquización de la autoridad.

El modelo tipológico implica el establecimiento de estadios típico-ideales —«primitivo», «arcaico», «medieval», «moderno», o cualquier otro—, así como concebir el cambio como una ruptura radical desde uno de esos grados al siguiente. La trayectoria de una cultura se representa en una serie de instantáneas tomadas en ciertos puntos estratégicos de su andadura, y dispuestas en una secuencia a la vez temporal y lógica.

En el modelo aculturativo-mundial, la modernización es concebida en términos de un préstamo de Occidente, y el cambio es consecuentemente mesurado según el grado en el cual los valores, ideas e instituciones que fueron, supuestamente, perfeccionados en Occidente —el ascetismo intramundano, el peso de la ley o la familia nuclear—, se han difundido en la sociedad en cuestión, y han enraizado allí.

Y en el modelo evolutivo, que vuelve a merecer alguna aprobación después de un largo eclipse, ciertas tendencias histórico-universales —una creciente diferenciación social, un creciente control sobre la energía, un creciente individualismo, una educación creciente—, son postuladas como intrínsecas a la cultura humana, y el movimiento de una sociedad es mesurado en base al grado en el cual dichas tendencias son llevadas, contra el letargo de la historia, a expresarse por sí mismas.

Para mí, ninguno de estos modelos resulta demasiado prometedor. El modelo indexical tiene utilidad si ya se posee alguna idea acerca de la naturaleza de los procesos que se están investigando, y si los índices reflejan realmente aquellos procesos. Pero, como una vía de comprensión de tales procesos en primer lugar, carece virtualmente de valor. Uno simplemente acumula índices con los cuales clasifica sociedades por comparación entre unas y otras, sin captar una imagen más clara de la realidad histórica que supuestamente representan tales índices.

El modelo tipológico no solamente posee el inconveniente de que hay casi tantas teorías gradualistas como teóricos gradualistas, sino que, de un modo más crítico, ofrece además una serie de imágenes hipostatizadas y facilonas de lo que es, de nuevo, realmente

un proceso, como si uno fuese a elegir comprender la dinámica del crecimiento humano en términos de una procesión de estados biológicos discontinuos llamados infancia, niñez, adolescencia, madurez y vejez.

El modelo de la aculturación-mundial asume simplemente aquello que, de hecho, debe ser verificado (y que, de hecho, es probablemente falso): que el desarrollo de las que, en este lenguaje, son a menudo llamadas sociedades «atrasadas» consiste en su aproximación a la condición presente de la sociedad occidental, y que esta aproximación está teniendo lugar mediante una mayor o menor rapidez en la difusión de la cultura occidental entre ellas. No sólo existen ciertas dudas de que esta convergencia en los patrones occidentales esté ocurriendo, sino que además dicho modelo no proporciona ninguna vía para conceptualizar la contribución de la cultura receptora al proceso de cambio, a no ser un vía meramente pasiva. De este modo, la cultura establecida —y particularmente la religión establecida— es, a través de esta perspectiva, normalmente considerada como una barrera que debe ser franqueada si el cambio, es decir, la aculturación, ha de ocurrir.

Y por lo que se refiere a las teorías evolutivas, cuando no son tan amplias como para resultar vacuas en su conjunto —«el progreso de la simplicidad desorganizada a la complejidad organizada», y este tipo de cosas—, se apoyan sobre la discutible idea de que, una vez observadas las tendencias histórico-universales, éstas pueden ser convertidas sin más en leyes histórico-universales, de forma que el modo en que la historia se ha venido a desarrollar es el modo en el que ha tenido necesariamente que desarrollarse.

Por supuesto, estas diversas estrategias para estudiar el cambio pueden ser combinadas, y algunas de ellas, como por ejemplo la evolutiva y la tipológica, suelen serlo. Pero tomadas cualquiera de ellas juntas o por separado, pienso que participan de un defecto común: describen los resultados del cambio, no sus mecanismos. Puede ser perfectamente verdad que, comparados con la Indonesia o el Marruecos de 1767, la Indonesia o el Marruecos de 1967 sean más cultos; han pasado de ser unas sociedades «arcaicas» a ser unas

sociedades «premodernas» (sea lo que sea lo que esto signifique), han estado profundamente influidas por los valores, técnicas y modos de pensamiento occidentales, y presentan un grado más notorio de diferenciación social. Pero afirmar esto significa plantear cuestiones, no resolverlas. De nuevo, lo que queremos saber es mediante qué mecanismos y debido a qué causas han tenido lugar estas extraordinarias transformaciones. Y para ello necesitamos concentrar nuestra atención primordial, no en los índices, grados, rasgos o tendencias, sino en los procesos, en los medios por los que las cosas dejan de ser lo que son para pasar a ser, en su lugar, algo más.

En un sentido, formular el problema tal como lo hago —cómo nuestros países llegan a estar donde están desde donde estaban— es hacer una historia hacia atrás. Conociendo, pues lo conocemos, el resultado, observamos cómo, gracias a un tipo de situación obtenida en el pasado, se produjo dicho resultado. Sin embargo, en dicho procedimiento hay una cierta dosis de peligro, puesto que es demasiado fácil revertir el razonamiento y asumir que, dada la situación pasada, el presente debía presentarse así necesariamente. Aquí reside, de hecho, el error, una clase de traspié lógico reforzado por los sueños científicos de *grandeur* que cometen los evolucionistas sociales, y asimismo todas las variedades de deterministas históricos. Pero el razonamiento no es reversible. Desde la configuración de las cosas en la época de Kaliyaga o Lyusi, miles de futuros fueron posibles. El hecho de que sólo uno fuese alcanzado no confirma que el presente se hallaba implícito en el pasado, sino que en la historia, los eventos son posibilidades antes de cristalizar, y certidumbres después. Es legítimo observar un estadio posterior de los hechos y aislar las fuerzas que, una vez ocurridos, los produjeron desde un estadio factual previo. Pero no es legítimo localizar dichas fuerzas en el estadio previo mismo, ni tampoco localizarlas en ningún lugar que no sean los hechos mediante los cuales operaron realmente. La vida, como dijo Kierkegaard, se vive hacia adelante, pero se comprende hacia atrás. Para el sociólogo histórico, cuyo interés es la explicación general, frente al historiador descriptivo, cuyo interés es la descripción fidedigna, hacer la historia

hacia atrás es el modo adecuado de realizar su tarea.

Hasta donde le concierne a nuestro tema, el cambio religioso en Indonesia y Marruecos, la gran diferencia entre la situación presente y la que he descrito anteriormente, estriba en que los estilos religiosos clásicos en cada caso —iluminacionismo y morabitismo— no se yerguen en solitario sobre el terreno, sino que aparecen asediados desde todos los lados por opiniones disidentes. Atacadas desde la izquierda espiritual por el secularismo y, lo que es más importante, desde la derecha espiritual por lo que llamaré, empleando tal vez un uso un tanto excéntrico del término, «escriturismo», estas tradiciones principales no sólo no poseen la hegemonía que en un tiempo tuvieron, sino que incluso han perdido su determinación. En un sentido general, global y vagamente omnipresente, continúan siendo las orientaciones religiosas básicas en sus respectivos países, las formas características de fe. Sustancialmente, no han cambiado. Pero lo que ha cambiado, si se puede hablar antropomórficamente en este momento, es la sensación de que su dominio sea completo, y su posición segura. Dicha sensación se ha desvanecido, y, salvo desarrollos extraordinarios, lo ha hecho de un modo permanente. Sus partidarios se sienten sitiados; de repente, son los herederos de una visión sometida a prueba que se halla confusamente fuera de lugar. La devoción permanece, pero no así la confianza.

De acuerdo con esto, describir la historia religiosa de los pasados 150 años en Indonesia y Marruecos es, por lo tanto, describir un progresivo aumento de la duda. Pero una duda de un tipo muy peculiar. Con algunas excepciones, que pueden o no representar el signo del futuro (me inclino a pensar que no), ha habido un pequeño aumento del escepticismo propiamente dicho, del ateísmo y del agnosticismo. Casi todo el mundo en cualquiera de los dos países se acoge todavía a creencias que, sin otra definición razonable, podemos denominar religiosas, y muchos lo hacen a un gran número de ellas. Lo que constituye una fuente de desconfianza, inconsciente e intermitente, es su fe —su intensidad, su fuerza, su capacidad de adhesión—, no su validez. Espero no estar resultando demasiado

sutil o paradójico en este momento, pues no pretendo serlo. El hecho que intento definir es esquivo; pero en mi opinión, es también un hecho abrumadoramente importante. En el nivel espiritual, el gran cambio entre los días de Mataram y Mulay Ismā'il y la actualidad es que la pregunta primordial ha dejado de ser «¿Qué creeré?», para convertirse en «¿Cómo lo creeré?». En ninguno de los dos países existe un gran número de hombres que llegue a dudar de Dios. Pero sí han llegado, si no precisamente en gran número si al menos en un número significativo, a dudar de sí mismos.

He intentado expresar este fenómeno en el primer capítulo en términos de una distinción entre «religiosidad» y «mentalidad religiosa», entre ser asido por convicciones religiosas, y asirlas. La mentalidad religiosa, al exaltar la fe bastante más de lo que la fe declara, constituye realmente una respuesta, quizá la más lógica, al tipo de dudas a las que me estoy refiriendo. Dada la confusión entre la fuerza de los símbolos clásicos, que ha disminuido, y su seducción, que no lo ha hecho (o, al menos, no tanto), el procedimiento indicado consiste en basar su validez en alguna otra cosa que en su coerción intrínseca: a saber, en ser paradójico por última vez, en su sacralidad —en su reputación espiritual bastante más que en su poder espiritual.

La mayoría de nuestras dos poblaciones todavía considera que el modo más natural de expresión espiritual es una búsqueda interna del equilibrio psíquico o una intensificación moral de la presencia personal. El problema estriba en que en estos días la naturalidad parece cada vez más difícil de alcanzar. Todo resulta terriblemente premeditado, deliberado, estudiado, *voulu*. Víctimas, al menos en esta dimensión, de una situación social alterada, un número firmemente creciente de indonesios y marroquíes está descubriendo que, aunque las tradiciones religiosas de Kaliyaga y Lyusi sean accesibles, e incluso atractivas para ellos, la certidumbre que tales tradiciones producen es nula. La transformación de los símbolos religiosos de revelaciones imaginarias de lo divino y evidencias de Dios, en afirmaciones ideológicas de la importancia de lo divino, y distintivos de la fe, aunque por vías diferentes, ha sido en cada país

la reacción común ante este descubrimiento desalentador. Y es este proceso, así como la pérdida de confianza espiritual en sí mismos que le sirve de base, el que necesitamos explicar de algún modo.

* * *

Puesto que difícilmente podemos trazar la textura completa del cambio histórico reciente en nuestros dos países, déjeseme enfocar tres desarrollos separables, aunque por descontado apenas están desconectados, cuyo impacto sobre la cultura clásica ha sido el más profundo: el establecimiento de la dominación occidental; la influencia creciente del Islam erudito, legalista y doctrinal, es decir, escriturista; así como la cristalización de un Estado-nación activista. Tomados conjuntamente, estos tres procesos, ninguno de los cuales ha concluido todavía, sacudieron el viejo orden en Indonesia y Marruecos de un modo tan terminante, si no tan productivo, como el capitalismo, el protestantismo y el nacionalismo lo hicieron en Occidente.

Si uno observa los períodos coloniales de ambas sociedades, el primer hecho que descubre es, aparentemente, la mayor duración del indonesio frente al marroquí. El período colonial indonesio se tiende a datar a partir de la fundación de Batavia en 1619, y el marroquí, en cambio desde el establecimiento del Protectorado francés en 1912. Pero tales fechas son extremadamente engañosas: la indonesia, porque es demasiado antigua; la marroquí, porque es demasiado reciente. La intensa influencia holandesa en Indonesia estuvo largo tiempo confinada a las áreas costeras de Java y a ciertas partes de las Molucas hasta bien entrado el siglo XVIII, e incluso entonces el control fue limitado y desigual. Por otra parte, la enérgica intrusión europea en las áreas costeras de Marruecos se remonta al siglo XV y, a partir del siglo XVII, las intrigas políticas y económicas de los poderes europeos fueron un elemento constante en la escena marroquí. Sin intentar negar que la intensidad de la experiencia colonial de ambos países difiere, pienso que es posible sostener que la fecha más razonable para el inicio del gran

imperialismo, cuyos efectos sociales fueron permanentes y fundamentales, es la misma en cada caso: 1830 —el año en que los franceses tomaron Argel y los holandeses pusieron en marcha el masivo programa de cultivo forzoso en Java, conocido, de un modo confuso, como el «Sistema de Cultivo».

El principal impacto del colonialismo fue, aquí como en otras partes, económico. La demanda europea de bienes de consumo —café y azúcar en Indonesia, lana y trigo en Marruecos— mantuvo en marcha el período de máximo colonialismo; la demanda europea de materias primas industriales —caucho en Indonesia, fosfatos en Marruecos— lo consumó. Entre tanto se establecieron los cimientos de una economía moderna, una economía dependiente, por supuesto, pero moderna al fin y al cabo. No hace falta citar las cifras, que son bastante conocidas, ni recitar las polémicas, que aún son mejor conocidas. Los grandes monumentos del colonialismo no son las catedrales, los teatros o los palacios, sino las carreteras, las vías férreas, los puertos y los bancos.

Pero, por supuesto, más allá de su impacto económico, y en gran medida por su causa, el colonialismo creó también una situación política única, por no decir extraña. No se trató únicamente de que los gobernantes indígenas quedaran relegados o reducidos a simples agentes de poderes extranjeros, sino, lo que es más importante, que los símbolos de la legitimidad, los centros de poder y los instrumentos de la autoridad fueron groseramente disociados. Ya he aludido a ello en el caso indonesio: cómo, tras la conquista de Mataram, los holandeses dirigieron, y cuando fue físicamente necesario reforzaron, su política; la transformada aristocracia asumió casi toda la administración cotidiana, y las viejas cortes conservaron la ilusión de una continuidad cultural, o en todo caso intentaron conservarla. Pero la situación fue similar en Marruecos, donde los franceses (y españoles) gobernaron por medio de hombres fuertes indígenas en nombre del sultanato jerifiano. La consecuencia principal de este estado singular de cosas fue doble: se creó un sistema para la integración nacional que no había existido con anterioridad; y la distinción entre gobernantes y gobernados llegó a ser algo

más que una diferencia de poder, *status* o situación: llegó a ser una diferencia de identidad cultural. Tanto en los Protectorados como en las Indias Orientales, los colonizadores condujeron al mismo tiempo a Marruecos e Indonesia a existir como estados integrados, pero también los condujeron a existir como gobiernos divididos.

Sociedades ciertamente divididas, ya que en torno al núcleo de soldados y funcionarios coloniales se agrupaban los capataces de plantación, granjeros-empresarios, banqueros, operadores de minas, exportadores y comerciantes (más los encargados de la conciencia moral, unos pocos clérigos, profesores y científicos), para quienes se había diseñado dicha empresa. Hermético, privilegiado, por encima de todo lo nativo, este grupo, como se deseaba y como resultaba ser siempre, constituía un elemento indigerible para cualquier sociedad. Ninguna ideología colonial, al tratar de justificar su imperialismo situándolo a mayor «altura», pudo nunca cambiar este hecho (ni la *mission civilisatrice* del francés vanidoso, ni el *ethische richting* del calvinismo holandés). De hecho, estas apologías eran respuestas a su inalterabilidad. Más allá de lo económico y de lo político, la confrontación colonial fue espiritual: un choque de seres humanos. Y en ese momento de la lucha, los colonizadores, no sin costes y no sin excepciones, triunfaron: lograron, de algún modo, seguir siendo ellos mismos.

En esta determinada conservación de la personalidad social, la religión jugó, como cabía esperar, un papel fundamental. La única cosa que la elite colonial no fue y, salvo en unos pocos casos ambiguos, no podía llegar a ser, era musulmana. Los adornos de la cultura local podían ser asumidos —cuscús, chilabas, o arcos moriscos en Marruecos; *rijstaffel*, *sarongs* y el recibidor sin paredes en Indonesia. La etiqueta local podía resultar interesante, se podía cultivar la artesanía nativa. Incluso el lenguaje podía ser aprendido. Pero éste era únicamente *mauresque* o *indische,* no marroquí o indonesio. La línea divisoria real en términos marroquíes entre nazarenos y creyentes o, en Indonesia, entre hombres cristianos y hombres islámicos, no fue borrada. Incluso se agudizó. En un proceso curiosamente irónico, el compromiso interno con Occidente apro-

ximó a la fe religiosa de nuestros pueblos más cerca del centro de autodefinición de lo que nunca había estado antes. Anteriormente, los hombres eran musulmanes de modo circunstancial; ahora eran, cada vez más, musulmanes como una forma de actitud política. Eran musulmanes disconformes. No sólo disconformes, por supuesto; pero lo que había sido un desprecio medieval contra los infieles se transformó sigilosamente en un rígido signo moderno de envidia ansiosa y de orgullo defensivo.

Pero si el colonialismo creó las condiciones en las cuales podía y pudo florecer un Islam disconforme, preservador de la identidad y anhelado, el escriturismo —la vuelta al Corán, el *hadiz* y la *sharia*, junto con varios comentarios comunes sobre ellos, como las únicas bases aceptables de autoridad religiosa— proporcionó el contenido de semejante Islam. La intrusión occidental produjo una reacción no sólo contra la cristiandad (este aspecto del problema puede ser fácilmente sobrevalorizado), sino contra las mismas tradiciones religiosas clásicas de ambos países. No fue contra las creencias y prácticas europeas, cuya impronta en la vida espiritual marroquí o indonesia era tangencial e indirecta, contra las que se dirigió principalmente el fuego doctrinal de los escrituristas: fue contra el morabitismo y el iluminacionismo. Externamente estimulada, la sacudida fue interna.

* * *

En Indonesia, el movimiento general hacia un Islam del libro más que del trance o del milagro normalmente se ha asociado a la palabra *santri,* el término javanés para referirse a los estudiantes de teología. En Marruecos no ha habido un único nombre, y de hecho se produjo un desarrollo capsular bastante menor, aunque se centró en torno a una misma figura, allí llamada *taleb.* Ninguno de estos movimientos se hallaba altamente organizado o integrado; y hasta hace poco, apenas se han hallado en tal situación. Además, ninguno de ellos resultó ser una novedad del período colonial: había eruditos inclinados a discutir en las enrarecidas escuelas corá-

nicas de Fez y Demak casi desde los tiempos de la llegada del Islam. Pero fue en el período colonial, en el alto período colonial, cuando adquirieron fuerza para desembocar, como veremos, en una especie de autopurificación compulsiva; profirieron amenazas durante algún tiempo para dirigir las tradiciones clásicas no solamente desde el centro de la escena, sino desde la escena en su totalidad.

Ya he mencionado cómo, después de la implantación del Islam, las orientaciones religiosas indonesias se comenzaron a clasificar en tres corrientes separadas, a menudo inconmensurables. La tradición índica continuó (excepto en Bali, que nunca fue islamizada), despojada de la mayor parte de su expresión ritual, pero no de su genio interno. Sus efectivos principales estuvieron en Java, entre las clases privilegiadas, pero no dejó de tener representación en otras partes. La masa del campesinado permaneció devota a los espíritus locales, a los rituales domésticos y a los amuletos familiares. Lo que fueran estos espíritus, rituales y amuletos particulares difería de un grupo a otro, casi de una aldea a otra. Sin embargo, exceptuando las tribus papúes de Nueva Guinea y las Molucas, había y hay una estrecha semejanza entre todos ellos, al provenir sin duda de una comunidad general de formas ancestrales, que a veces es denominada el substrato malayo. Cristianos y paganos aparte (cerca del 6 % de la población), todas estas personas, tanto burgueses como campesinos, se concebían a sí mismos como musulmanes. Fue sólo en la tercera corriente, los *santri*, donde esta concepción empezó a significar una adhesión detallada a las demandas legales, morales y rituales del dogma islámico. En tanto confesión, el Islam fue virtualmente universal en Indonesia hacia finales del siglo XIX; pero en tanto cuerpo de doctrinas canónicas esporádicamente observadas, carece de tal universalidad. El Islam ortodoxo, o más exactamente el Islam que se esforzó por ser ortodoxo, fue (y todavía es) un credo minoritario.

Como digo, los fundamentos de un Islam más preciso se depositaron con bastante anterioridad al siglo XIX. En el siglo XVII, la breve carrera y el sucesivo florecimiento de Atyeh en el extremo norte de Sumatra, de Makasar en el extremo sur de las Célebes y

de Bantam en el extremo occidental de Java anunciaron ese advenimiento, al menos como, en una especie de imagen invertida, lo anunció la agudización de los ataques literarios de los poetas de la corte a los funcionarios de la mezquita y los jueces coránicos en el siglo XVIII. Pero solamente en el siglo XIX ese Islam llegó a cristalizar definitivamente en una forma de agresiva contratradición, que fue acusada de impía no sólo por el imperio holandés, sino también por el hinduismo burgués y el sincretismo campesino.

Los agentes inmediatos de esta cristalización fueron las peregrinaciones a la Meca, los internados musulmanes y el sistema de mercado interno. Ninguno de ellos era nuevo, pero todos crecieron enormemente en importancia a partir de 1850, cuando los buques a vapor, los ferrocarriles y el canal de Suez redujeron súbitamente el mundo a dimensiones domésticas. La peregrinación, a la cual partieron cerca de dos mil indonesios en 1860, diez mil en 1880 y cincuenta mil en 1926, creó una nueva clase de adeptos espirituales; los hombres que habían estado en Tierra Santa y (según ellos pensaban) habían visto el Islam a través de un cristal transparente. A su vuelta, los más fervientes fundaron internados religiosos, muchos de los cuales eran considerablemente grandes, para instruir a los jóvenes en lo que consideraban que era la verdad, descuidando las enseñanzas del Profeta. Conocidos como *ulama*, del término árabe para referirse a los eruditos religiosos, o *kiyayi*, término javanés para referirse al sabio, estos hombres llegaron a ser los líderes de la comunidad *santri*, una comunidad que se expandió pronto, hasta incluir a cualquiera que hubiera estado en una escuela religiosa en algún momento de su vida, o a quienes simpatizaran con los sentimientos fomentados por tales escuelas, tanto si habían estado en ellas como si no.

En el contexto indonesio, las conexiones entre la comunidad sectaria y el sistema de mercado interno, una red de pequeños bazares al aire libre, son en parte históricas, y en parte funcionales —históricas porque, como ya he mencionado varias veces, el Islam llegó a Indonesia a través de una expansión comercial que dos siglos más tarde se volvió hacia el interior a causa del dominio holandés a lo

largo de las costas; funcional porque, para usar una famosa frase que Weber tomó de Goethe, había una afinidad electiva entre un comercio ambulante, de pequeña escala, de tipo trueque y un enjambre de residencias religiosas informales, independientes, de libre acceso y virtualmente sin costes esparcidas ampliamente sobre el territorio. La mezquita y el mercado han sido una pareja perfecta en gran parte del mundo islámico, preparándose el terreno uno al otro en la propagación de una civilización tan interesada por este mundo como por el próximo. En Indonesia, donde la cultura superior era básicamente índica, ambos emergieron, unidos por la peregrinación y la escuela religiosa, como una fuerza intrusa, disonante y desestabilizadora.

Primero gradualmente, y después con una creciente aceleración, la comunidad original de peregrinos, eruditos, estudiantes y buhoneros desarrolló una concepción de religiosidad en la que el iluminacionismo del estilo clásico encontró un lugar cada vez más pequeño, y a la larga nulo. En las primeras fases, la diferencia entre ambas tradiciones resultó de poca importancia; las enseñanzas en las escuelas *santri* fueron apenas otra cosa que creencias esencialmente preislámicas, engalanadas con fragmentos de terminología, juegos de magia y extractos de metáforas aprendidas de los jeques sufíes en Tierra Santa. Pero, a medida que el siglo transcurría, el contenido de dichas enseñanzas llegó a quedar no sólo deshinduizado y desmalayizado, sino que se hizo antihinduista y antimalayo.

Se hizo también antiholandés, y entre 1820 y 1880, estallaron al menos cuatro grandes insurrecciones *santri* (y una multitud de otras menores), dirigidas simultáneamente contra las tradiciones establecidas y el poder colonial. Entre 1821-1828, en Sumatra Occidental, una banda de peregrinos fanáticos, ultrajados por la heterodoxia de las costumbres locales y dispuestos a establecer un gobierno teocrático, masacraron a la familia real hinduizada y a un gran número de funcionarios rurales, y sólo fueron detenidos por una expedición militar holandesa. Entre 1826-1830, en Java Central, un pretendiente frustrado al trono javanés se autoproclamó el *Mahdi* (esto es, el Mesías musulmán), y emprendió una Guerra San-

ta a gran escala contra el gobierno colonial y sus agentes nativos. En el noroeste de Java, en las décadas de 1840 a 1880, revueltas populares incitadas por los *ulama* locales casi aniquilaron el conjunto de la comunidad europea residente, así como muchos de los funcionarios civiles javaneses importantes. Entre 1873-1903, en el norte de Sumatra, los *atyehneses*, combinando los recuerdos de un pasado corsario, un desprecio general por los extranjeros en todas sus variedades y una concepción de sí mismos como los musulmanes más entusiastas de Asia, complicaron a los holandeses en una guerra durante treinta años. Hacia 1900, el santrismo existía con firmeza como una ideología religiosa disidente y como una ideología política rebelde. Y, hasta donde puede observarse, se perdió el equilibrio espiritual del poder que, como mencioné en el capítulo anterior, mantuvieron la mentalidad índica, la islámica y la dendrólatra que, aunque no estaban exactamente integradas, si se hallaban al menos cada una fuera del camino de la otra; se perdió definitivamente y sin remedio.

En este siglo, el movimiento escriturista alcanzó lo que, dada la naturaleza del fenómeno, fue su conclusión lógica: un purismo radical e intransigente. El surgimiento en todos los lugares del mundo musulmán a partir de 1880 de lo que ha venido a llamarse, de una forma bastante vaga e insatisfactoria, la Reforma Islámica —el intento de reestablecer el Islam «puro», «original», «incorrupto», «progresista», de los días del Profeta y de los Califas «Bien Guiados»—* proporcionó simplemente una base teológica explícita para lo que, de otro modo bastante menos reflexivo, se había desarrollado en Indonesia durante, como mínimo, medio siglo. La propagación de las ideas de los predicadores partidarios de la modernización y del retorno al Corán como Yamal ad-Din al-Afghani o Muhammad Abdul (cuyos argumentos fueron muy escuchados hacia los años veinte) no consiguió tanto cambiar la dirección del pensamiento *santri* como completarlo.

* Se refiere a los 4 primeros califas (*Julafa al-rashidun*), a saber, Abu Bakr, Omar, Utnan y Alí. (N. de R.)

La tensa combinación de fundamentalismo radical y modernismo enérgico es lo que ha hecho de las fases culminantes del movimiento escriturista algo tan enigmático para los observadores occidentales. Retroceder para poder avanzar de un salto es un principio establecido en el cambio cultural; nuestra propia Reforma se produjo de este modo. Pero en el caso islámico, parece a menudo haberse sustituido el retroceder por el salto mismo, y lo que comenzó como un redescubrimiento de las escrituras concluyó en una suerte de deificación de éstas. «La Declaración de los Derechos del Hombre, el secreto del poder atómico y los principios de la medicina científica», me señaló en una ocasión un *kiyayi* adelantado, «todo puede hallarse en el Corán», y procedió a citar los que consideraba que eran los pasajes relevantes. De este modo, el Islam llega a ser una justificación para la modernidad, sin llegar a ser en sí mismo realmente moderno. Fomenta lo que por sí mismo, para hablar metafóricamente, no puede ni aceptar, ni entender. Más que los primeros pasos hacia la reforma del Islam, el escriturismo, tanto en Indonesia como en Marruecos, ha venido a representar en este siglo los últimos pasos en su ideologización.

* * *

Aunque a grandes rasgos el movimiento marroquí hacia un Islam del Libro fue increíblemente similar al indonesio, el modo en que se desarrolló concretamente y la manera particular en que ejerció su impacto fue, en todo caso, diferente. Existen varias razones para ello. En primer lugar, pese a que ambas sociedades poseían desde sus inicios una cierta tradición erudita en el estricto sentido islámico del término, la marroquí se desarrolló en mayor medida que la indonesia, donde, con unas pocas excepciones, los poetas consumados, los cronistas y los filósofos fueron índicos en su actitud y formación. En segundo lugar, y tal vez lo que es más importante, el árabe fue la lengua vernácula de una gran parte de la población en Marruecos (y rigurosamente afín para el resto), mientras que en Indonesia fue una lengua extraña, tan extraña que probablemente

ni siquiera entre los *ulama* o los *kiyayi* había un individuo de cada cien que lo dominara. Así, el arabismo jugó un papel en la defensa escriturista de la personalidad nacional en Marruecos que no fue posible en Indonesia, donde los *santris* recitaban su Corán con acentos reiterativos y captaban el conocimiento del texto que podían, a partir de resúmenes vernaculares y anotaciones dictadas por maestros cuya comprensión del original no era, en la mayoría de los casos, mucho mejor que la de los resúmenes mismos. Los indonesios podían ser, y en momentos precisos lo fueron, panislamistas, pero no podían ser completamente panarabistas; los marroquíes, en cambio, podían ser las dos cosas, y no distinguir verdaderamente entre ambas.

Y finalmente, los marroquíes se hallaron, en los días de Granada, Sevilla y Córdoba, cuando menos en las inmediaciones de una gran civilización islámica —alguno diría la más grande—, mientras que los indonesios jamás se hallaron cerca de ninguno de los grandes centros de irradiación cultural musulmana. Ni siquiera el imperio moghol, que fue la más cercana, pareció haberles rozado apenas. Haber tenido un contacto directo con centros de pensamiento sofisticado, como le ocurrió a Marruecos con anterioridad al siglo catorce, y luego haberlo perdido es una cuestión bastante diferente a no haberlo tenido nunca. Resulta más fácil resucitar el propio pasado, incluso si es imaginado, que importar el de los demás para resucitarlo.

A pesar de todo esto, sería un error valorar en alto grado la tradición erudita marroquí. Fue siempre una materia reducida y especializada, asunto de unos pocos pedantes apartados del mundo, entre los cuales una figura de principios del siglo XVIII que se las arregló para impartir 210 conferencias (de cuya audiencia no quedan referencias) sobre el tema de la partícula «b-» en la expresión *bismi'llah* resulta, a pesar de lo caricaturesco, un ejemplo quizá no completamente engañoso. En tanto que movimiento popular, el escriturismo no es más antiguo en Marruecos que en Indonesia ni, al menos en la medida en que podemos observarlo, mucho más erudito. En todo caso, está más enraizado endogénicamente, posee un

crecimiento mucho más autónomo.

Aquí, el escriturismo, a pesar de su oposición al morabitismo, no apareció como una fuerza intrusa que interrumpiese un delicado equilibrio entre compromisos incompatibles, sino como una continuación del largo curso de los siglos hacia la consolidación espiritual. De igual modo que el principio jerifiano, la genealogización del carisma, comportó el culto a los santos, las hermandades y el culto regio dentro de un único, aunque inseguro, sistema de morabitismo hereditario, así el movimiento escriturista intentó reemplazar esta síntesis, que permaneció como herética y gastada, por otra basada en una ortodoxia dogmática definida. El conflicto entre los defensores del viejo modelo y los del nuevo fue amargo e intenso, y no ha finalizado todavía. Pero era un conflicto por el liderazgo religioso de la nación entera, no simplemente de una parte de ésta. El surgimiento del escriturismo no condujo, como en Indonesia, a una partición espiritual, al endurecimiento de variaciones aceptadas en forma de divisiones absolutas; condujo hacia la focalización espiritual, el confinamiento de la vida religiosa dentro de un círculo más estrecho, más concisamente demarcado.

El vehículo de dicha focalización fue de nuevo el movimiento llamado «reformista», o «fundamentalista», o «modernista», o «neo-ortodoxo», fundado a finales del siglo XIX por el teólogo egipcio Muhammed Abdul, y conocido usualmente en árabe como el movimiento salafí, de *as-salaf as-salih*, literalmente «los ancestros justos»— Mahoma y sus compañeros. Aquí también el trabajo preliminar fue puesto en marcha más tempranamente, principalmente por eruditos del entorno del sultán, en la famosa universidad-mezquita de Fez, la Qarawiyyin. Los ataques abiertos contra el morabitismo comenzaron a lo sumo con los inicios del siglo XVIII. Pero no fue hasta 1870 cuando un marroquí —de hecho, otro de esos incansables bereberes de las tierras interiores— que retornó de sus estudios en Egipto para desarrollar una labor como abogado, en la Qarawiyyin y en el Consejo Real de Eruditos, apoyando la interpretación literal de las escrituras, despreciando los comentarios postcoránicos y descartando el sufismo en todas sus formas, cuando

las ideas del movimiento salafí se iniciaron, aún en los círculos más restringidos, para acabar realmente con estas tendencias. Alrededor de 1900, la batalla entre escriturismo y morabitismo confluyó de forma definitiva. Alrededor de 1920, dominó no sólo la discusión erudita, sino también la popular, y la jactancia de Allah al-Fassi, la personalidad dominante del movimiento en esos momentos, de que «la manera en la que el movimiento salafí había sido conducido en Marruecos... aseguraba para éste un grado de éxito inalcanzado ni siquiera en el país de Muhammed Abdul y de Yamal ad-Din, donde se originó», estaba lejos de ser vana. En la actualidad, a pesar de las limitaciones del salafismo (allí nunca llamado de este modo), excepto para un subgrupo de la población, la observación no habría sido tampoco inadecuada para el caso indonesio.

Al igual que en Indonesia, las primeras expresiones del impulso escriturista fueron provisionales y todavía no quedaron al margen de la tendencia general de práctica establecida. Los sultanes reunían antisufíes en torno suyo de la misma forma que reunían sufíes, antilegistas, legistas, reformadores o antireformadores, jugando con ellos al enfrentarlos los unos con los otros e intentar mantenerlos focalizados en torno a él, la persona del sultán, como primer musulmán del país. Entre la población general, la difusión de las escuelas religiosas organizadas fue una vez más la causa principal de la penetración escriturista, sólo que en este caso los maestros de tales escuelas no pertenecían al grupo de peregrinos que regresaron, sino que eran unos eruditos insignificantes llamados *talebs*, educados en Marrakech, Rabat, Tetuán o, más concretamente, Fez. En general, enseñaban a los niños a cantar y recitar el Corán, e intentaron comunicar a los más crecidos e inteligentes parte de los bosquejos globales de la ley islámica. Apoyados apenas por fundaciones piadosas y contribuciones personales de los parientes de sus estudiantes, estos «conserjes del Corán», como los llamaron los franceses, vivieron la humilde y solitaria vida de un tutor medieval errante. Muchos de ellos habían sido deshauciados de sus tierras, desterrados del área de sus hogares, impelidos al exterior por la mi-

seria para pagar su subsistencia como especialistas religiosos, del mismo modo que los hijos menores de los campesinos fueron en otro tiempo expedidos al bajo clero en Europa. Comunicando su mensaje en cualquier escenario, desde los cubículos de las ciudades hasta las tiendas tribales, moviéndose a menudo después de tres o cuatro años de un campo, aldea o ciudad a la siguiente, fueron al mismo tiempo respetados formalmente como eruditos e informalmente despreciados como criados. La mayoría de ellos conocieron poco, y gran parte de ellos de manera incorrecta. Traficaron con amuletos y se interesaron por la brujería. Pero en el transcurso del siglo XIX, predicaron sobre gran parte del país, y enseñaron a miles de marroquíes ordinarios a leer una cierta cantidad de árabe, a cumplir una cierta cantidad de rituales y, por encima de todo, a considerar el Corán no simplemente como un fetiche que irradia *baraka*, sino como un cuerpo de preceptos para ser memorizados, comprendidos y observados.

Que tales preceptos fueran más memorizados que comprendidos, y más comprendidos que observados, es lo único que podía esperarse. Pero al menos se preparó el terreno para el purismo salafí. Y por medio del purismo salafí, se preparó el terreno para el nacionalismo. En ambos países, el prólogo del nacionalismo coincide con el epílogo del escriturismo. Las primeras organizaciones nacionalistas de masas —la *Sarekat Islam* (Unión Islámica) de Indonesia, en 1912 y el *Kutlat al-Amal al-Watani* (Bloque de Acción Nacional) de Marruecos, en 1930— fueron productos inmediatos del movimiento escriturista, expresiones tanto del impulso hacia la autopurificación religiosa como de agresividad política. Por supuesto, los dos se hallaron tan estrechamente entrelazados que resultaron casi indiscernibles. Pero la alianza no duró. La fusión era transitoria, y al final, es decir, después de la independencia, los escrituristas se encontraron políticamente desheredados, aislados progresivamente de la cada vez más velozmente extendida maquinaria estatal. La estrategia de incorporarse al siglo XX reencarnando a la vez los valores del siglo XVII no resultó al fin muy positiva. Hombres cuyos compromisos religiosos eran más tradicionales y cuyos

compromisos políticos lo eran menos llegaron a dominar los movimientos nacionalistas y, cuando dichos movimientos alcanzaron el éxito, crearon naciones.

* * *

Observar la historia en términos de personalidades, especialmente de personalidades dramáticas, es siempre peligroso; no es la *virtus* lo que mueve a la sociedad. Con todo, está fuera de toda duda que la historia de nuestros dos países desde los lejanos años 20 hasta los cercanos años 60, estas tres o cuatro décadas en las que posiblemente casi todo lo que podía haber ocurrido ocurrió, se halla inextricablemente unida a las carreras de, por un lado Sukarno, y por el otro Muhammed V. Si ellos no elaboraron en su totalidad la historia de su tiempo —y elaboraron una buena parte—, sí ciertamente la personificaron. Como Kaliyaga y Lyusi, ambos resumieron mucho más de lo que realmente fueron.

Y lo que resumen no es en modo alguno tan diferente de lo que resumían las figuras clásicas, como podía sugerir la situación histórica radicalmente dispar en la que operaron —y de este modo, los resultados radicalmente dispares que generaron sus acciones. Sukarno y Muhammed V hicieron frente a una transición política, económica y cultural más vasta y drástica que aquellas que siguieron al colapso de Madjapahit y al fin de la Alta Berbería; sin embargo, le hicieron frente, cada uno de ellos con un estilo algo más que meramente familiar. Con Sukarno, el Estado Teatral retornó a Indonesia; y con Muhammed V, la monarquía morabita retornó a Marruecos.

El impacto de estas dos personalidades decisivas fue, por supuesto, ejercido en su mayor parte mediante los papeles políticos que ambos llegaron a ocupar en última instancia: la presidencia indonesia y el sultanato marroquí. La presidencia fue, es verdad, una institución creada *ex novo*, creada virtualmente por Sukarno sin ayuda de nadie, mientras el sultanato era una institución venerable por las fechas en las que Muhammed V llegó a convertirse en el duodé-

cimosegundo sobrerano alauita. Aunque, como en el caso de la duración de los períodos coloniales, las diferencias pueden ser fácilmente exageradas. Muhammed V, con sus modos discretos, tenaces, suavemente recalcitrantes, hizo del sultanato una institución radicalmente nueva. Siendo una pieza de museo cuando se lo concedieron sus «protectores» franceses en 1927, su impacto sobre la institución fue al menos tan grande como el impacto de ésta sobre él, y cuando murió en 1961, lo legó como un cargo reestablecido y transformado. Por otra parte, como un gran número de personas han señalado, en la concepción de Sukarno de la presidencia, una invención de corte occidental, hay algo de las cualidades de la monarquía de Mataram. No resulta tan fácil como parece indicar quién es jefe ejecutivo y quién es monarca aquí. De hecho, ninguno de los dos roles era simplemente nuevo o viejo, ninguno de ambos hombres simplemente revolucionario o tradicional. Ambos fueron como aquellas caricaturas trucadas que acostumbrábamos a ver de niños, en las cuales, al girar en un sentido, aparecía un anciano calvo y arrugado con una larga barba y el ceño fruncido; mientras que, girando por el otro, aparecía un joven imberbe, de ojos desorbitados, con una mata salvaje de pelo y una sonrisa estúpida. Los estados que ambos roles coronaron y que ambos hombres gobernaron también son de semejantes características; ésa es en parte la causa por la que los relatos sobre su naturaleza han sido tan contradictorios.

La monarquía marroquí, para empezar por ella, no es únicamente la institución clave en el sistema político marroquí. Esto, uno podría suponerlo naturalmente. Es también, como ya sugerí en el capítulo anterior, la institución clave en el sistema religioso marroquí a mediados del siglo XX, lo que quizá es un poco más sorprendente. Y no sólo esto, sino que dentro del mundo islámico, donde uno está acostumbrado a una cierta dificultad para separar las cosas de Dios de las del César, la monarquía marroquí es una institución inconfundiblemente peculiar.

En el nivel fundamental, esta peculiaridad procede del hecho de que la monarquía combina dentro de sí las que son probable-

mente las dos mayores tradiciones de legitimidad política en el Islam, tradiciones que, en apariencia, podrían parecer, como el Derecho Divino de los reyes y la Doctrina de la Voluntad General (a las cuales, de hecho, se asemejan lejanamente), radical e irreconciliablemente opuestas. En muchos lugares, así lo han sido; pero en Marruecos, donde el talento para forzar la unión de cosas que realmente no van juntas está considerablemente desarrollado, se han fundido, si no en un todo homogéneo, al menos sí en una institución integral que, por lo pronto, se ha demostrado eficaz para contener, e incluso sacar partido, de sus contradicciones internas.

Las dos tradiciones, o conceptos, de legitimidad son aquellos que W. Montgomery Watt, el islamista de Edimburgo, denomina como el «autocrático» y el «constitucionalista». Pero como lo que ello implica no es la tiranía frente a la democracia, ni tampoco la arbitrariedad frente al legalismo, sino si la autoridad se concibe emanando de un individuo carismático o de una comunidad carismática, he encontrado estos términos confusos y usaré en su lugar los de «intrínseco» y «contractual». Como dice Watt, la cuestión crítica reside en si el derecho a gobernar es contemplado como una propiedad orgánica, mágicamente instalada en la persona del gobernante o bien como otorgada, de alguna manera oculta y complicada, por la población que él gobierna. Y en Marruecos, la respuesta a estas cuestiones es «ambas».

La teoría «intrínseca» de legitimidad, que considera que la autoridad es inherente al gobernante en tanto gobernante, se remonta, en opinión de Watt, a la noción chiíta de líder sagrado, el imam; la teoría «contractual» la hace remontarse al concepto sunní de comunidad sagrada, la *umma*. La idea del imam procede, por supuesto, del reconocimiento chiita y del rechazo sunnita de la pretensión del yerno de Mahoma, Alí, y de sus descendientes, a un derecho heredado y heredable al califato, al liderazgo espiritual de la sociedad islámica. La idea de la *umma* procede de la insistencia de los juristas sunníes en la sumisión a una interpretación normanda del rito y las doctrinas —su interpretación— como el rasgo determinante de la pertenencia a la comunidad de Mahoma, una sumisión

tan intensa para los reyes como lo es para los pastores. Los problemas históricos, jurídicos y teológicos son en este caso muy complejos, al implicar una multitud de corrientes y contracorrientes dentro del Islam tradicional. Pero, para nosotros, no resultan críticos. Lo crítico aquí es que, bajo los alauitas, el sultanato marroquí unifica lo que, en muchas otras partes del mundo musulmán, fueron principios directamente antitéticos de organización política y religiosa: el principio de que el gobernante es gobernante porque está sobrenaturalmente cualificado para serlo; y el principio de que el gobernante es gobernante porque los portavoces competentes de la comunidad han convenido colectivamente que lo sea.

La dimensión «intrínseca» del papel del sultán derivaba, como ya he explicado, de su ascendencia profética, y especialmente del hecho de que era un familiar cercano, normalmente un hijo, ocasionalmente un hermano, del sultán anterior, cuya *baraka* heredaba de este modo. Las dimensiones «contractuales» descansaban, en fin, sobre una antigua institución sunní llamada la *ba'ia*, que, derivando de la raíz «vender», significa un asunto de negocios o una transacción comercial, y por extensión «contrato», «acuerdo» u «homenaje». Hasta 1962, cuando lo introdujo Muhammed V, no había gobierno primogenitural en Marruecos, e incluso, aparte del requisito de que el sultán viniera de la casa gobernante, no había bajo ningún punto de vista una norma de sucesión muy clara. De hecho, la mayoría de los sultanes fueron seleccionados de entre los elegibles por su predecesor, o por la camarilla alrededor del trono. Pero la elección final, la investidura efectiva, era llevada a cabo por un consejo de eruditos religiosos o *ulama*, asentados en Fez, y era ratificada por reuniones similares de eruditos y notables en las otras grandes ciudades. No necesitamos detenernos a discutir aquí cuánto de lo dicho era forma y cuánto sustancia. El hecho es que la *ba'ia* rubricaba en un sentido la legitimidad del sultán: sobre la tapadera de su carisma personal se disponía el carisma de la Comunidad Sumisa.

Este doble fundamento de la legitimidad conduce directamente, o quizá más exactamente, es el resultado de una doble percep-

ción de la naturaleza del sultanato entre la población. Por un lado, el sultán era el jefe morabítico del país, el santo por antonomasia; su autoridad era espiritual. Por el otro, era el líder debidamente elegido de la comunidad islámica; su autoridad era política. Y lo que es más, estos dos conceptos de lo que era el sultán no se difundieron de un modo equitativo en todos los lugares de la sociedad: su santidad fue universalmente reconocida, al menos virtualmente, pero su soberanía no lo fue de un modo categórico. Él reinaba en todas partes, pero gobernaba solamente en algunos lugares.

En el dialecto marroquí, esta distinción se expresó en términos del famoso (probablemente demasiado famoso) contraste entre «tierra de gobierno» y «tierra de disidencia» —*blad al-majzem* y *blad as-siba*. Para simplificarlo, la tierra de gobierno incluía aquellas regiones, en su mayor parte las ciudades de las tierras bajas del Cis-Atlas, donde la población había consentido legalmente, por medio de una *ba'ia*, en la delegación de los poderes gubernamentales supremos al sultán y, más allá de él mismo, a su estado mayor, el *majzem*. Aquí, existían gobernadores reales electos, jefes de distrito, inspectores de hacienda y jueces coránicos, del mismo modo que había también impuestos reales, soldados reales, justicia real y propiedades reales. En la tierra de disidencia —principalmente las montañas periféricas, el desierto y las zonas esteparias— no existía la *ba'ia*, ni tampoco los mencionados gobernadores, jefes o jueces, sino una organización tribal, además de un mayor o menor respeto por la persona del sultán en tanto cabeza religiosa del país, en tanto imam. Fue a esta institución singular, maniatada y descolocada por su adaptación a los propósitos coloniales a la que fue repentinamente elevado Muhammed V, a la tierna edad de 17 años, por los franceses. Recibió la *ba'ia* a los compases de «la Marsellesa», justo cuando unas pocas millas más allá, el escriturismo y el nacionalismo estaban empezando a fraguar su incierta alianza.

Aun debilitado, e incluso destrozado en su interior, como lo había estado por su sujección a la dominación francesa, el sultanato permaneció como el corazón del sistema político y religioso marroquí: el premio por el que lucharon amargamente nacionalistas,

escrituristas, marxistas, tradicionalistas, los franceses y, para la sorpresa de aquellos quienes le consideraban un joven consentido e irreflexivo, el sultán mismo. No existe probablemente otra colonia liberada en la que el conflicto por la independencia se hallase tan centralizado alrededor de la conquista, reestablecimiento y renovación de una institución tradicional. Las fases decisivas del nacionalismo en Marruecos (aproximadamente de 1930 a 1960) pueden casi ser descritas como una lucha entre los escrituristas y el sultán (y, por supuesto, entre todos ellos y los franceses) por el sultanato, por el derecho a definirlo, o mejor aún, a redefinirlo —una lucha que el sultán, aunque no enteramente por medio de su propia conducta, ganó de una forma bastante definitiva. Si la revolución marroquí pudiera poseer un eslogan más allá del banal «¡Libertad!» (*istiqlal!*), tal vez podría ser: «¡El sultanato ha muerto; larga vida al sultanato!».

El eje de la contienda entre, si pudiera definirlo así, el nacionalismo escriturista y el nacionalismo monárquico era de nuevo el énfasis relativo que debía ponerse sobre los aspectos «intrínsecos» y «contractuales» del sultanato. Antes de este siglo, la investidura colectiva del sultán fue seguramente más un reconocimiento de un hecho consumado, un acto de homenaje, que un pacto genuino. Pero, con el crecimiento del escriturismo, la noción de contrato se comenzó a tomar más literalmente, tanto más al ser considerada como auténticamente islámica; la noción de carisma dinástico comenzó a ser abiertamente atacada, sobre todo al ser considerada como una herejía local. Los eventos mediante los que se desarrolló por sí mismo el choque entre los partidarios de una monarquía por delegación y los de la morabítica son numerosos y complejos, pero dos de ellos definen su curso general: la proclamación, en nombre del sultán, del llamado «Decreto Beréber» en 1930; y la deposición, exilio y retorno del sultán entre 1953 y 1955.

El «Decreto Beréber» significó un intento por parte de los franceses de solidificar la distinción entre la «tierra de gobierno» y la «tierra de disidencia», para poner a ésta útlima finalmente bajo su control directo, secundados por el sultanato hasta en sus aspectos

puramente religiosos. Concretamente, liberó a los bereberes, muchos de los cuales vivían en regiones periféricas, de la sumisión a la *sharía*, la ley islámica, poniéndolos bajo la jurisdicción de sus propias cortes consuetudinarias. Hasta cierto punto, esto legalizó simplemente un estado existente de hechos. Pero al hacer esto, sugirió también, como se pretendía, que los bereberes no eran «realmente» musulmanes, que la ley coránica no sólo no había penetrado muy profundamente en muchas de las regiones más remotas del país, sino que además no se le debía permitir hacer tal cosa, y que el sultán no era de hecho la cabeza espiritual del país al fin y al cabo. Parecía difícil poder inventar una política capaz de amenazar a un tiempo a morabitistas, escrituristas, monárquicos y racionalistas, y conducir a unos a los brazos de otros; sin embargo, con el «Decreto Beréber» los franceses consiguieron producir una. «Fue», como ha mencionado Charles-André Julien, «algo más que un crimen judicial, fue un error político.»

Cuanto más grande es un error, más pronto resulta aparente. Las pequeñas camarillas de intelectuales nacionalistas de Fez y Rabat se hallaron súbitamente frente al motivo que habían estado esperando y, fundiéndose bajo el liderazgo del escriturista fanático Allai al-Fassi, lanzaron, en nombre de un Islam vituperado, el primer movimiento masivo por la independencia —el antes mencionado Bloque de Acción Nacional. Estallaron demostraciones populares en las principales ciudades; fueron emplazados predicadores públicos que invocaban a la condenación divina para los franceses por todo el país; al-Fassi y los suyos arengaron a multitudes inmensas en las principales mezquitas. El fenómeno, empuñado por el movimiento panislamista, se extendió más allá incluso de las fronteras de Marruecos, y fueron creados comités para mantener a los bereberes en el Islam en Egipto, la India y —la única conexión que he sido capaz de descubrir entre nuestros dos países— Java. Fue éste el gran apogeo del nacionalismo escriturista, su momento álgido. Si Marruecos hubiera alcanzado la independencia en los años treinta, un absoluto imposible, lo habría conseguido sin duda en contra de la monarquía, y al-Fassi habría sido sin duda el Sukarno,

el Nkrumah o el Houphouet de Marruecos. Como llegó a ser realmente independiente en 1956, lo fue por medio de la monarquía, y al-Fassi no fue sino otro político más.

El aumento ininterrumpido de la importancia del sultán dentro del movimiento nacionalista, así como la relación cada vez más insegura que se produjo entre éste y los escrituristas, pueden ser constatados conjuntamente entre los años 1930-1940 en la forma de una agitación política que tendía a concentrarse más y más en torno a la personalidad emergente de Muhammed V y cada vez menos en lo relativo a la restauración de un Islam primordial. Pero fue su deposición y exilio a manos de los franceses en agosto de 1953, precipitada por sus reticencias a la hora de firmar cualquier otro decreto prefabricado, lo que le aseguró el liderazgo absoluto de dicho movimiento. Cuando, pasados poco más de dos años, volvió para encabezar un Marruecos independiente, no fue sólo como el sultán alauita que, aún poderoso, había sido antes, sino como un auténtico héroe popular. Las inscripciones que aparecían en las pancartas de las primeras demostraciones nacionalistas —«¡Larga vida al Islam!», «¡Larga vida a Marruecos!», «¡Larga vida al sultán!»— fueron completamente invertidas. La administración francesa precipitó lo que, librada a su propia suerte, la dinastía no hubiera sido ciertamente capaz de crear —un rey morabito.

La gran peculiaridad de ese estado de cosas necesita ser recalcada. Dudo que haya alguna otra nueva nación, si es realmente Marruecos una nueva nación, donde el líder-héroe de la revolución e independencia estuviera revestido de una autoridad religiosa, sobre y por encima de la política, como Muhammed V lo estuvo en Marruecos en 1956. Si Gandhi antes que Nehru hubiera sido el primer jefe de estado de la India, quizá tendríamos un caso comparable, aunque el contenido de las convicciones religiosas y políticas de ambos hombres fuera, por descontado, radicalmente diferente. Resulta siempre difícil estar seguro de tales cosas allí donde se halla involucrado el poder, pero Muhammed V parece haber sido realmente un hombre de una devoción profunda y genuina, una devoción de un tipo más consonante con el personalismo del estilo clásico

que con la dialéctica del escriturismo. Hannah Arendt ha remarcado que el hecho asombroso del papado de Juan XXIII fue que un cristiano llegase a ser finalmente Papa. Del mismo modo, el hecho asombroso de los cinco años escasos del reinado de Muhammed V como soberano independiente es que un musulmán llegase a ser finalmente sultán.

La tensión interna entre hombres fuertes y hombres santos era, en cualquier caso, de difícil solución. Es, de hecho, irresoluble. Además, dado que ningún estado puede existir sin el deseo de modernizarse, la tensión se hace más grande incluso. Quitando el velo a sus hijas pero recluyendo a sus esposas, vistiendo ropas occidentales en privado pero vestiduras árabes en público, racionalizando la burocracia gubernamental pero revivificando los procedimientos tradicionales de la corte, Muhammed V fue el primer ejemplo de la disyunción radical entre las formas de vida religiosa y la esencia de la vida secular que ya mencioné en el primer capítulo como característica del Islam del Marruecos de hoy. Muhammed V no vivió lo suficiente como para ver si esta segregación deliberada de lo espiritual y lo práctico podía perdurar en tales crisis enrarecidas. Su muerte —súbita, prematura y marcada por una de las más grandes demostraciones de duelo colectivo que el mundo ha visto jamás— simplemente afianzó su santidad con mayor certeza si cabe. Salvo accidentes (la última cosa que uno podría impedir al tratar con el Tercer Mundo), su mito regirá sobre los destinos de Marruecos durante bastante tiempo. Y con él, inolvidable para aquellos que le siguieron, presidirá la imagen de un hombre que se las arregló, al seleccionar su vida en esferas inconexas, para ser simultáneamente un *homme fétiche* y un político sagaz.

* * *

La historia de Sukarno es al mismo tiempo más simple y más complicada. Hijo de un maestro javanés, y asimismo miembro de la baja burguesía, no se encontró con un rol establecido esperándole. Las cortes javanesas existían todavía en Yogyakarta y Sura-

karta, vestigios del antiguo Mataram; sin embargo, estas cortes no poseían, al fin y al cabo, funciones políticas, y distaban completamente de conseguir algunas. Desde los inicios de su carrera hasta lo que parece ser su final, Sukarno estuvo obligado a crear las instituciones que necesitaba a medida que avanzaba. Era un *amateur,* un arribista, un ecléctico, un autodidacta. Se manejó ante todo por instinto.

Revolucionario innato, su vida se lee como un *dossier* del *Deuxième Bureau.** 1916: se hospeda en el hogar de H.O.S. Tjokroaminoto, fundador de la Unión Islámica, la primera organización nacionalista de masas de Indonesia, en la que ingresa. 1925: funda, en Bandung, donde aparentemente estaba estudiando para ser ingeniero civil, un club político de estudiantes. 1927: transforma el club en el Partido Nacionalista de Indonesia, y logra ser su jefe visible. 1929: es arrestado por los holandeses, por actividades políticas; es procesado públicamente y encarcelado por dos años. 1932: es puesto en libertad; es elegido jefe del Partido Nacionalista, que entonces operaba bajo un nuevo nombre. 1933: es encarcelado de nuevo; es exiliado sin juicio a la isla de Flores. 1942: es liberado por la ocupación japonesa y colocado a la cabeza de una serie conjunta de organizaciones de masas. 1945: proclama, con Mohammad Hatta, la Declaración de Independencia de Indonesia; asume el liderazgo de la República revolucionaria y de la guerra contra los holandeses. 1949: llega a ser el primer presidente de una Indonesia independiente. 1960: disuelve el Parlamento; prohíbe los partidos de la oposición y establece una autocracia presidencial. 1967: retirado, *de facto* aunque no oficialmente, como jefe del estado por un golpe militar; se apartó de la vida pública, en espera de la muerte o de un mero cambio de la rueda de la fortuna. Cincuenta años de agitación, conspiración, invención y maniobra; una vida de interminable excitación. «Yo [me hallo] anclado por un ansia espiritual en el romanticismo de la revolución», pregona en 1960, a la vez que «entierra» lo que llama «el liberalismo descarnado» y «la

* Agencia estatal de inteligencia francesa. (N. del T.)

democracia burguesa». «Me siento inspirado por ella. Me siento fascinado por ella. Me hallo completamente absorbido por ella... Estoy loco, estoy obsesionado por el romanticismo de la revolución.»

Como con la mayoría de las manías, los síntomas se declaran lentamente, pero la predisposición estaba allí desde el principio. Desde los días en el hogar de Tjokroaminoto, donde los futuros líderes de todos los sectores del movimiento nacionalista —escriturista, tradicionalista, asimilacionista, marxista— se reunieron para debatir principios y prácticas, mediante la lucha intestina doctrinal de la revolución, hasta el desesperado eslogan de la «Democracia Guiada», Sukarno se desplazó siguiendo una curva creciente de entusiasmo ideológico. Sus artes, que eran numerosas, fueron todas retóricas, incluso aquellas que no se mostraban con palabras. Donde Muhammed V se pone en camino silenciosamente, incluso con timidez, para afirmar la fuerza inherente a una institución establecida, Sukarno se pone en marcha descarada y difícilmente en silencio, para cautivar la imaginación de un pueblo que pensaba que había visto al último de los reyes.

El intenso carácter intelectualista del nacionalismo indonesio, su confianza extrema en lo que Herbert Feith ha llamado manipulación simbólica, ha sido advertido a menudo, aunque pienso también que no ha sido comprendido a menudo. Sukarno no sólo no tenía ningún trono a heredar; tampoco poseía una extensa organización de partido como, por ejemplo, la tuvo Nkrumah en Ghana, ni una administración pública modernizada, como Nehru en la India, ni un ejército populista, como Nasser en Egipto. Ni siquiera tuvo la burguesía indígena con la que Quezón creció en Filipinas, o el orgullo tribal con el que Kenyatta configuró a Kenya. Él tuvo únicamente ideología, y a aquellos hombres a los que la ideología más atrae —la *intelligentsia*. El papel del intelectual, aquella figura informal que Réal de Curban definió como un hombre con más latín que propiedad (aunque en este caso la lengua fuese el holandés), era tan grande en el nacionalismo indonesio como en cualquiera de los otros nuevos estados, salvo, tal vez, Argelia. Los terribles simplificadores de Burkhardt encontraron su Erewhon en

Indonesia, y fue Sukarno, con más vidas que un gato y más sangre fría que un equilibrista, quien, en cada coyuntura virtualmente crucial, les proveyó de las necesarias simplificaciones.

Simplificar las simplificaciones no es una tarea atractiva. Pero en el progreso de Sukarno e Indonesia hacia lo que él mismo llamó un *mythos*, se distinguían tres grandes etapas ideológicas —la primera centralizada alrededor de su agitación en el período colonial; la segunda centralizada en torno a la Revolución y la tercera en torno al período de autocracia presidencial. Existiendo tales fases, y al originarse unas en las otras, las últimas no sustituyen a las primeras, sino simplemente las sumergen en un complejo expansivo de símbolos. Pero tales fases señalan, a pesar de todo, pasos razonablemente distintos en el avance hacia la recreación de un Estado Teatral, hacia el resurgimiento de los políticos ejemplares, frente a las formas punistas del escriturismo y del marxismo.

La fase del período colonial consistió en gran parte en intentar quedar libre del escriturismo y del marxismo, y fraguar un credo «genuinamente indonesio». Después de que la Unión Islámica se escindiera en 1921 en sus sectores escriturista y marxista —el último convertido poco después en el Partido Comunista Indonesio—, Sukarno actuó para establecer un credo semejante, al fundar el Partido Nacionalista. Llamado «marhaenismo» en memoria de un pobre campesino con quien Sukarno decía haber tratado y conversado un día mientras deambulaba a través de los arrozales a finales de los años 20, descansaba sobre una distinción entre el pequeño campesino, el vendedor de mercado, el artesano, el conductor de carro, etc., que son dueños de su propia tierra, herramientas, caballo o cualquier otra cosa, es decir, que son propietarios, pero que se hallan necesitados, y el verdadero proletariado en el sentido marxista, que vende su fuerza de trabajo sin participar en los medios de producción. Indonesia era una sociedad de hombres como ese campesino, Marhaen; el colonialismo, como dijo Sukarno en su famosa defensa ante la corte de Bandung en 1929, había producido todo, aunque todo en pequeño —el granjero, el obrero, el comerciante, el oficinista, todos condenados a llevar «el sello de la insig-

nificancia». En tanto doctrina, el marhaenismo fue un mero populismo primitivo, una acción mística de masas, y nunca llegó a ser otra cosa que eso. Pero con ella, Sukarno se libró de la necesidad de esperar la salvación mediante un aeroplano desde Moscú o un califa desde Estambul, como apuntó a menudo.

Otros, en cambio, continuaron esperando, y por las fechas de la revolución, la contienda entre los principales sectores políticos —islámico, marxista y populista— era extraordinariamente intensa. La nueva invención ideológica de Sukarno fue consecuentemente una tentativa de síntesis. En el llamado *Pantjasila* (los Cinco Puntos), explicado por vez primera en 1945 como un credo para la naciente república, pretendió colocar los cimientos para una unidad revolucionaria al restaurar el equilibrio espiritual de poder que habían destruido los hechos de los cien años previos, y especialmente los veinte anteriores. Había un poco de todo en los Cinco Puntos —nacionalismo, humanitarismo, democracia, justicia social y fe en Dios—, todo convenientemente distribuido. O, al menos, Sukarno esperó con ansiedad que así estuviera. Sukarno se veía a sí mismo como el ejemplo de ese tipo de integración ecléctica, en un microcosmos ideológico: «Yo soy un seguidor de Karl Marx», anunció una vez en un discurso, «pero, por otra parte, soy también un hombre religioso, y por tanto puedo comprender la gama completa entre el marxismo y el teísmo... Conozco todas las tendencias y las entiendo... He hecho de mí mismo el punto de reunión de todas las tendencias e ideologías. Las he mezclado, mezclado y mezclado hasta que llegaron a ser el actual Sukarno».

Como es comúnmente conocido, las cosas no funcionaban por sí mismas tan armoniosamente en la sociedad en su conjunto; el mundo en derredor no se transformaba automáticamente en la imagen de su líder ejemplar. Hacia 1957, e incluso antes, el contraste entre el cosmos descrito en el *Pantjasila* y encarnado por Sukarno y el caos prevaleciente en la vida cotidiana era bastante notable, incluso para los cortesanos más llenos de adoración que podamos imaginar. La tercera estratagema ideológica de Sukarno, la que, cuando también se derrumbó, lo destruyó a él mismo, consistía en

un intento de reajustar las dos anteriores, no al cambiar el ideal, que era sagrado, ni siquiera al reforzarlo, algo más allá de sus poderes, sino al «reorganizar» las instituciones políticas y con ellas la moralidad política del gobierno nacional para reflejarlo más fielmente. Sukarno llamó a esto «Democracia Guiada», pero lo que creó, o intentó crear, fue una versión moderna del Estado Teatral, un Estado de cuyos desfiles, mitos, celebridades y monumentos podía el pequeño campesino o el buhonero, el Marhaen típico, obtener una visión de la grandeza de su nación y esforzarse por tanto para realizarla.

No resulta necesario describir aquí con detalle los ingredientes de esta enorme oleada de política ejemplar —la construcción de la mezquita más grande del mundo, un colosal estadio deportivo y un monumento nacional más alto que la torre Eiffel, más ancho que Borobodur, y diseñado para durar mil años; el ceremonialismo circense de los Juegos Asiáticos, los Movimientos de la Nueva Vida, las cruzadas de Nueva Guinea y las confrontaciones con Malaisia; el laberinto kafkiano del Consejo Supremo Asesor, las Comisiones Planificadoras Nacionales, los Gabinetes de Cuarenta Miembros y las Asambleas Consultivas Temporales, encabezadas por una presidencia vitalicia. Todo esto, junto con el diluvio de anónimos, eslogans, tópicos y proclamaciones que lo rodearon, ha sido discutido con gran atención, aunque no siempre con equivalente profundidad, en la naciente literatura sobre Indonesia. El hecho, en la medida en que nos concierne, es que después de 1960, la doctrina de que el bienestar de un país procede de la excelencia de su capital, la excelencia de su capital del esplendor de su elite, y el esplendor de su elite de la espiritualidad de su gobernante resurgió con su máximo vigor en Indonesia.

Todavía resulta necesario recalcar este punto. El nuevo ejemplarismo no emergió gracias al inconsciente colectivo de Indonesia, no constituyó un retorno a lo culturalmente reprimido. Sukarno, menos plebeyo de lo que imaginaba y menos radical de lo que parecía, fue el heredero histórico de la tradición índica, con tanta seguridad como Muhammed V fue el heredero del sultanato jeri-

fiano. Dicha tradición se había conservado, como expliqué inicialmente, en la burguesía burocratizada del período colonial. Y fue desde esta clase —o, más exactamente, desde el sector más bajo y revolucionario de esta clase— de la que emergió Sukarno, y a la cual, por todos sus ataques al «feudalismo», nunca dejó de pertenecer, por la que nunca dejó de abogar. Su estilo religioso fue muy suyo, y así fueron sus ideales, reajustados a las condiciones normales y depurados de sumisión colonial. En su conducta expansiva, apaciguadora, dijo una vez a Louis Fisher que él era simultáneamente cristiano, musulmán e hindú. Pero eran las historias del teatro de sombras tomadas del *Ramayana* y el *Mahabharata* las que conocía de memoria, no la Biblia o el Corán; y fue en autocomunión como esperó los consejos divinos, y no en inglesias o mezquitas. Sukarno, también, tuvo sus momentos acertados, y si estamos dispuestos a creerle, lo que en este caso haríamos bien en hacer, creo que lo que le ocurrió fue, imagino, lo que le ocurrió a Kaliyaga en Yapara:

> Cuando recuerdo los cinco años de mi vida en Flores, cómo, mientras estaba yo sentado en la orilla ai anochecer... escuché el bramido salvaje de las olas estrellándose sobre la playa, y cómo me hallaba sentado solo, absorto en mis pensamientos sobre aquella playa de Flores, escuché al mar recitando una canción de alabanza a Dios Todopoderoso: «Oh Dios, mi Señor, Tú has obsequiado a nuestro pueblo con semejante belleza». Sí, recuerdo cuando yo me hallaba en Bengkulu [una ciudad al suroeste de Sumatra, donde estuvo confinado después de ser trasladado desde Flores]; podía a menudo dejar la ciudad y penetrar en la jungla; la brisa quería susurrar suavemente entre los árboles, las hojas querían caer a la tierra. Aquel viento... susurrando suavemente en el bosque, aquel viento, para mis oídos, estaba cantando tiernas alabanzas, alabanzas de Indonesia, al Todopoderoso.

* * *

En todo caso, los líderes heroicos han desaparecido ya. Muhammed V murió en 1961, tras de lo que se suponía que era una opera-

ción nasal rutinaria, pero que en apariencia fue algo más. Sukarno, después de que su cajón de sastre de Mataram se colapsara en un enorme baño de sangre, fue finalmente destituido en marzo de 1967. Son hechos dolorosos los que ocurrieron a continuación, no sólo porque ambos fueron, en su tiempo, figuras populares, sino porque comunicaron a sus gentes un arrollador sentido de esperanza, una esperanza que sus sucesores, Hassan II y el general Suharto, menos animosos, deben de algún modo contribuir a sustentar.

Por lo que se refiere al futuro de la religión en general y del Islam en particular en ambos países es, está, confuso. El escriturismo continúa siendo una fuerza poderosa en ambos, e incluso parece por el momento estar ganando terreno una vez más. El repensamiento religioso del terreno político resulta hoy por hoy, si cabe, menos evidente que durante el período nacionalista. Nada se ha hecho desde Abdul, nada parece (aunque uno no puede estar nunca seguro) probablemente que vaya a hacerse, y parece verosímil que el escriturismo vaya a permanecer en la posición de aclamar un modernismo cuyo progreso terminará socavando su propia posición. O puede que se declare una reacción, y las poderosas fuerzas antimodernas que están también contenidas en el escriturismo en su vertiente fundamentalista, empiecen a destacar. Existen ya algunos signos de esto, también, en ambos países, y especialmente en Marruecos.

En cuanto al marxismo, cualesquiera que sean las alianzas temporales que pueda realizar con la religión, es fundamentalmente una fuerza secularizadora, y parece por el momento en retroceso en ambos países. Nunca muy poderoso en Marruecos, se halla ahora sometido a un ataque intenso por parte del gobierno. En Indonesia, el golpe y la masacre, mayormente de simpatizantes comunistas (o sospechosos de serlo), que siguió ha interrumpido claramente su progresivo empuje en aquel país. En ambos casos, la interrupción no es, con certeza, permanente, y como fuerza espiritual, tanto como política, el marxismo dará de nuevo que hablar en ambos países.

Sin embargo a pesar de la muerte de Muhammed V y de la deposición de Sukarno, los estilos clásicos que ambos llevaron ade-

lante y renovaron siguen siendo las tradiciones axiales. Hassan II, cuyo poder descansa casi enteramente sobre la legitimidad del sultanato a los ojos de las masas, se ha esforzado por conservar viva la imagen de su padre como un monarca-santo, una fusión de hombre santo y hombre fuerte, y, con menos éxito, ha intentado fundir su propia imagen con la de él. El general Suharto, desprovisto de los talentos autodramatizantes de Sukarno, se halla aún inclinado hacia lo índico e interesado en reestablecer algún tipo de equilibrio espiritual de poder en Indonesia, si sólo de este modo es capaz de gobernar. Y además, el llamado «Nuevo Orden» en Indonesia está ya comenzando a dar señales de algunos de los rasgos del teatralismo propio de Sukarno.

En todo caso, las predicciones en este terreno son inútiles. Todo lo que un estudioso de la religión comparada puede hacer es trazar los límites generales dentro de los cuales la vida espiritual de un pueblo se ha movido, se está moviendo y, ya que el futuro nunca es enteramente distinto del presente, probablemente se moverá. Salvo que, dentro de estos límites generales, la dirección concreta del movimiento, como ellos dicen, sólo Dios la sabe.

IV
LA BATALLA POR LO REAL

Hace tres o cuatro décadas, en el paréntesis disgresivo de entre guerras, cuando el pensamiento occidental vagaba por tantos vericuetos, se desencadenó en la antropología una especie de gran debate sobre lo que pasaba por las cabezas de los salvajes. Como en la mayoría de debates semejantes, los principales participantes estaban demasiado ocupados hablando como para escuchar con cuidado, así que no sólo no se entendieron unos con otros, sino que se sintieron inclinados a proponer argumentos para negar proposiciones que nadie, de hecho, había afirmado. Y como la mayoría de tales debates, concluyó finalmente debido a que la gente comenzaba a aburrirse y se ocupaba de otros menesteres, y no porque se alcanzara alguna resolución definitiva. A pesar de todo, ese debate fue, podemos observarlo ahora, el inicio (dentro de la antropología al menos) de algo importante: una concepción de la cultura humana que consistía no tanto en costumbres e instituciones cuanto en los tipos de interpretaciones que los hombres aplican a su experiencia, las construcciones que añaden a los hechos por los que viven; no sólo cómo se comportan las personas, sino cómo ven las cosas.

Casi todos los antropólogos de importancia contribuyeron a la discusión de lo que, por desgracia, ha venido a ser conocido como el problema del «pensamiento primitivo»; pero tal vez los dos más significativos, particularmente si medimos su trascendencia por su habilidad para enfurecer a otros, fueron el etnógrafo anglo-polaco Bronislaw Malinowski y el filósofo francés Lucien Lévy-Bruhl. Tanto si se lo proponían como si no, estos dos hombres llegaron a representar las posiciones extremas en el debate: en el caso de Malinowski, el pragmatismo primitivo; en el de Lévy-Bruhl, el misticismo primitivo. La disputa se redujo, o en todo caso se vio forzada a reducirse, a la cuestión de si los «salvajes» (como entonces los llamábamos

descaradamente) consideraban el mundo de un modo esencialmente racional, como un campo de problemas prácticos que exigía soluciones prácticas, o de un modo esencialmente afectivo, como una serie de encuentros emocionales que exigían respuestas emocionales.

Manifestar el problema de una forma tan desnuda significa revelar su irrealidad; la conclusión de que la dicotomía es falsa y que cualquier hombre, civilizado o no, es prudente y apasionado según se mire, se plantea virtualmente por sí misma. Y, finalmente, esta conclusión es la que fue aceptada de modo general, incluso por parte de los protagonistas mismos, quienes ajustaron sus polémicas de acuerdo con ello. Pero los compromisos, incluso los compromisos razonables, no son siempre tan provechosos en la ciencia como lo son en la política, y en este caso la posición de que «algo hay de cierto en ambos casos» condujo simplemente a una disolución genérica del problema.

Pero la cuestión realmente importante a que dio lugar el debate sobre el «pensamiento primitivo» no fue si los salvajes son racionales o no, o incluso si sus procesos mentales difieren de los nuestros o no. Lo son y no lo son; sus procesos difieren y no difieren. La cuestión central que provocó el debate, y que inmediatamente procedió a oscurecer, fue, «¿Cuáles son las diferencias entre una orientación racional ante el mundo y otra religiosa, y qué relaciones se establecen entre ellas?». Lo que tomaba la forma de una investigación acerca de la «mentalidad salvaje» era, de hecho, una investigación sobre las variedades del conocimiento humano, de los diversos medios por los que los hombres, todos los hombres, intentan representarse de un modo inteligible sus vidas al ordenar los hechos separados (con los que ellos mismos se enfrentan día a día) en modelos conexos de experiencia.

* * *

«Basta reflexionar un poco», escribió Malinowski en la primera página de su trabajo teórico más importante, *Magia, Ciencia y Religión*, «para demostrar que ningún arte u oficio, por primitivo

que sea, podía haber sido inventado o conservado, ninguna forma organizada de caza, pesca, agricultura o búsqueda de alimento podía haber sido llevada a cabo sin una cuidadosa observación del proceso natural y sin una firme creencia en su regularidad, sin el poder de razonar y sin confianza en el poder de la razón.» Ciertamente basta pararse a pensar un poco para mostrar esto, un hecho que le conduce a uno a preguntarse si alguien en su sano juicio lo ha negado alguna vez. Pero no basta con demostrar la validez de la proposición que Malinowski consideró como un corolario de dicho tópico, a saber, que todos los aspectos de la actividad humana están gobernados por ese mismo espíritu de pragmatismo sensible.

Aunque revestidos de un barniz de emoción y misticismo, el mito y el ritual son, según su perspectiva, actividades instrumentales desde la base. La magia, fundada sobre la convicción de que «la esperanza jamás se pierde y el deseo jamás engaña», sostiene la acción en situaciones donde el conocimiento veraz resulta poco convincente, o se carece de él. El salvaje puede estar razonablemente seguro de que su canoa no se irá a pique por una mala construcción, pero no de que no sea destruida, y él con ella, en una tormenta; por tanto, contra eso último invoca sus hechizos compulsivos. Los apoyos míticos establecieron las instituciones sociales al proporcionarles un esquema cuasihistórico que las explica y justifica, una constitución sagrada. El ritual sostiene una moral general, especialmente en tiempos de tensión, al afirmar y demostrar la interdependencia entre los hombres, la necesidad adaptacional de la vida social. Incluso las costumbres más espirituales son de este modo medios para copiar con exactitud los problemas prácticos: levantar el ánimo para lanzarse al mar en una embarcación descubierta; mantener la calma en un funeral; revivificar los vínculos obligatorios, las ataduras sentimentales entre los parientes.

Este punto de vista no se halla enteramente desprovisto de verdad. El ritual, la magia y el mito son útiles sin duda para tales medios mundanos, y más de una persona se ha sentido atraída o retenida por la religión con la esperanza, no siempre vana, de mejorar su salud, edificar su *status* o aumentar su fortuna. Todos los cleros

han sido reclutados por este método. Sin embargo, existen también ciertas dudas sobre el hecho de que una minuciosa perspectiva instrumentalista de tales fenómenos no los reduzca a caricaturas de sí mismos, al omitir de la relación aquello que más los sitúa aparte, como formas de vida diferentes. Cuando Malinowski concluye que la religión posee un inmenso valor biológico porque aumenta «las actitudes mentales prácticas», porque revela al hombre «la verdad en el sentido más amplio y pragmático de la palabra», uno no sabe, al recordar los sacrificios humanos aztecas o la autoinmolación de las viudas hindúes, si reír o llorar.

En todo caso, el hecho singular y aleccionador en todo esto —y mi objetivo al volver a plantear aquí lo que hasta el momento son argumentos familiares—, es que la concepción defectuosa de la religión de Malinowski procede, no tanto de una exageración de las preocupaciones espirituales como tales (él poseía, de hecho, una apreciación más aguda de la urgencia de tales preocupaciones de lo que suele ser habitual entre los antropólogos), como de una concepción defectuosa precisamente de aquel aspecto de la cultura cuya centralidad se sentía determinado a establecer: la vida cotidiana del hombre en el mundo.

Malinowski no erraba en su apreciación de que el mundo ordinario de objetos racionales y actos prácticos, de sabiduría convencional y prejuicios aceptados, de cosas que todo el mundo conoce, de juicios que todo el mundo hace, de sentimientos que todo el mundo tiene, es, por adoptar una frase de Alfred Schutz, la realidad suprema en la experiencia humana —suprema en el sentido de que es el mundo en el que estamos más sólidamente enraizados, cuya realidad apenas podemos cuestionar, y de cuyas presiones y requisitos no podemos, en el mejor de los casos, sino escapar temporalmente. Donde él estaba equivocado era en contemplar ese mundo como si consistiera en un cierto número de técnicas para pactar con la vida más que un camino para concebirla. De hecho, en la base, el sentido común no es tecnología popular; tampoco es conocimiento popular: es una estructura de la mente. Más que «una cruda realidad, un cuerpo de capacidades prácticas y técnicas, de normas em-

píricas y de arte que no tienen ningún valor teórico», como Malinowski lo calificó, el sentido común consiste en un cuerpo de suposiciones, algunas conscientes pero la mayor parte simplemente captadas porque sí, sobre lo que las cosas son en su simple naturaleza —sobre lo que es normal y lo que no lo es, sobre lo que es razonable y lo que no lo es, lo que es real y lo que no.

Desde este punto de vista, el conocimiento de lo que es, como forma de enfocar la vida (es decir, de vivirla), el sentido común es por supuesto anterior al conocimiento de la religión como tal forma, una forma diferente, de enfocarla. Esto no ocurre así porque la religión sea una extensión disfrazada del sentido común, como Malinowski sostenía, sino porque, como el arte, la ciencia, la ideología, la ley o la historia, la religión nace de la constatación de la insuficiencia de las nociones del sentido común ante la importante tarea para las que han sido asignadas: dar sentido más allá de la experiencia. El mundo cotidiano que cualquiera que tenga ojos para ver ve y orejas para escuchar escucha puede además ser fundamental: un hombre (o incluso varios grupos de hombres) puede ser insensible ante lo estético, indiferente ante lo religioso, puede estar poco dotado para dedicarse al análisis científico y ser ignorante de la historia; pero no puede estar completamente desprovisto de sentido común y sobrevivir. No obstante, al menos para la mayor parte de las personas, este tipo de realismo práctico es, como decimos, difícilmente suficiente: deja, como también hemos dicho, bastante que desear.

Es verdad que, en toda sociedad, muchos individuos no alcanzan nunca un estado de ánimo superior al de «deja que los muertos entierren a los muertos», o una sensibilidad científica superior a «come bien si tienes frío, y come poco si tienes fiebre», o bien, a la máxima estética de «yo sé lo que me gusta», o a otra religiosa del tipo «Dios se preocupa de los niños, de los borrachos y de los Estados Unidos de América». Pero también es igualmente cierto que, para algunas personas en cada sociedad (y, aunque no puedo probarlo, probablemente para todo adulto normal en algún momento de su vida), esta clase de aproximaciones banales a la experien-

cia (todo es lo que es, y no es otra cosa) no les basta en absoluto. A algunas personas, el hecho de que los buenos mueran jóvenes y de que los malos florezcan como verdes árboles en la bahía les supera. A otras, les absorben cierto tipo de cuestiones tales como qué-vino-antes-del-principio o qué-pasará-después-del-final. Sin embargo, para ese partidario de la persuasión del sentido común que es Samuel Butler, por el contrario, saber qué es qué no es tan difícil como algunas metafísicas quieren hacer ver.

Lo que ello comporta en términos de un análisis de la cultura es que podemos examinar el arte, la historia, la filosofía, la ciencia o, en el caso que aquí nos concierne, la religión, en contraste con el substrato de nociones del sentido común para observar cómo se desarrolla gracias a ellas, cómo da un paso más allá y, así se pretende al menos, cómo las completa e intensifica. No sólo hay un movimiento que se abre camino hasta la costra del sentido común, sino que hay un retorno al mundo de lo obvio y ordinario, para corregirlo y cambiarlo a la luz de lo que ha sido aprendido (o se cree haber aprendido), para trascenderlo. Nuestra imagen de los hechos cotidianos es menos ingenua de lo que parece; está formada y reformada en base a las iniciativas culturales especializadas que se desarrollan fuera y lejos de ella, y que luego reaccionan, como tantas otras, volviéndose sobre ésta. Existe una dialéctica entre la religión y el sentido común —como la hay entre el arte, la ciencia, etc., y el sentido común— que exige su mutua contrastación. La religión puede contemplarse en contraste con la insuficiencia —o, en todo caso, con aquella insuficiencia experimentada— del sentido común como una orientación total ante la vida; y puede asimismo contemplarse en términos de su impacto formativo sobre el sentido común, el modo a través del que, al cuestionar lo incuestionable, da forma a nuestra percepción del mundo cotidiano de «lo que es», un mundo en el cual, a pesar de los tambores que podamos o no escuchar, nos vemos obligados a vivir.

* * *

En suma, se ha producido un cambio general en el moderno análisis antropológico de la cultura y, dentro de ella, en el análisis de la religión como una parte de la cultura; un cambio que parte de una concepción donde el pensamiento es entendido como un estado mental interno o un flujo de tales estados para llegar a una concepción donde el pensamiento es entendido como la utilización por parte de individuos de la sociedad de instrumentos de razón, percepción, sentimiento y comprensión públicos, históricamente creados —símbolos, en el más amplio sentido del término. En el estudio de la religión, dicho cambio está en proceso de alterar enteramente nuestra visión de la experiencia religiosa, así como su impacto social y psicológico. En este momento, el centro de interés ya no reside ni en la vida subjetiva como tal, ni en el comportamiento externo como tal, sino en los «sistemas de significación» socialmente disponibles —creencias, ritos, objetos significativos— en cuyos términos es clasificada la vida subjetiva y dirigido el comportamiento externo.

Semejante proposición no es ni introspeccionista, ni conductista; es semántica. Se interesa por los modelos de significación creados colectivamente que el individuo utiliza para dar forma a la experiencia y una finalidad a la acción, por las concepciones encarnadas en símbolos y grupos de símbolos, y por la fuerza directriz de tales concepciones en la vida pública y privada. En lo que a la religión se refiere, el problema llega a configurar un tipo particular de perspectiva, una manera particular de interpretar la experiencia, un cierto modo de lanzarse sobre el mundo en tanto opuesto a otros modos, así como las implicaciones que semejante perspectiva tiene para la conducta. La intención del estudio comparativo de la religión es (o en todo caso debería ser) la caracterización científica de esta perspectiva: la descripción de la amplia variedad de formas bajo las que aparece; el descubrimiento de las fuerzas que producen estas formas en la existencia, alterándolas o destruyéndolas; y la valoración de sus influencias, también diversas, sobre el comportamiento de los hombres en la vida cotidiana.

Pero, finalmente, ¿cómo podemos aislar la perspectiva religio-

sa? ¿No estamos rechazando una vez más la necesidad de definir «religión», añadiendo un tópico más —«la creencia en seres espirituales», «moralidad mezclada con emoción», «preocupación última»— a lo que forma ya seguramente un catálogo interminable? ¿No debemos pasar de nuevo por el ejercicio familiar de distinguir la «religión» de la «superstición», la «religión» de la «magia», la «religión» de la «filosofía», la «religión» de la «costumbre», del «folklore», del «mito», de la «ceremonia»? ¿No es verdad que todo conocimiento, o al menos todo conocimiento científico, depende de un aislamiento inicial, una preparación de laboratorio, por decirlo así, de lo que uno está intentando conocer?

Pues bien, no. Uno puede comenzar en las tinieblas y tratar de aclararse. Uno puede comenzar, como lo he hecho en este libro con una colección de fenómenos de casi todos los lugares, pero aquel que sea profesionalmente terco considerará vagamente que hay algo que hacer con la «religión», y tratará de saber qué es lo que nos conduce a pensar así, qué es lo que nos conduce a pensar que esas cosas tan singulares que ciertas personas hacen, creen, sienten o dicen se vinculan de algún modo con la suficiente intimidad como para someterlas a un nombre común. También éste es, lo admito un procedimiento definicional, pero es un procedimiento definicional de un género más inductivo, mucho más comparable con el observar las semejanzas indirectas en el modo en el que hablan los dublineses o pasean los parisinos que con el trascender las puras esencias. No buscamos una propiedad universal —«santidad» o «creencia en lo sobrenatural», por ejemplo— que divida los fenómenos religiosos de los que no lo son con agudeza cartesiana, sino un sistema de conceptos que pueda compendiar un grupo de similitudes inexactas, y con todo genuinas, que sospechamos son inherentes a un cierto *corpus* de materiales. Estamos intentando articular un modo de observar el mundo, no de describir un objeto inusual.

El punto central de esta manera de entender el mundo, es decir, de la perspectiva religiosa, no es, como me gustaría argumentar, ni la teoría de que más allá del mundo visible existe otro invisible (aunque muchos hombres religiosos han sostenido, con diferentes

grados de sofisticación, alguna teoría semejante); ni la doctrina de que una presencia divina se cierne sobre el mundo (aunque, en una extraordinaria variedad de formas, desde el animismo al monoteísmo, ésta ha sido también una idea bastante popular); ni tampoco la opinión más tímida de que existen cosas en el cielo y en la tierra nunca soñadas por nuestras filosofías. Más bien, es la convicción de que los valores que uno mantiene se hallan conectados con la estructura inherente a la realidad, que entre el modo en que uno debe vivir y el modo en que las cosas son realmente hay una irrompible conexión interna. Lo que producen los símbolos sagrados entre aquellos para quienes son sagrados es la formulación de una imagen de la construcción del mundo y un programa para la conducta humana, que son meros reflejos una del otro.

En antropología, ha llegado a ser una costumbre referirse a la colección de nociones fundamentales que la gente tiene acerca de la vinculación de la realidad con su concepción del mundo. Su estilo de vida general, la manera que tienen de hacer las cosas y cómo las conciben una vez hechas, lo que usualmente llamamos su *ethos*. Por tanto, la función de los símbolos religiosos consiste en vincular estas cosas de un modo tal que se confirmen mutuamente unas a las otras. Semejantes símbolos representan una visión del mundo creíble y un *ethos* justificable, y lo hacen al invocar a cada uno en apoyo del otro. La visión del mundo es creíble porque el *ethos,* que se desarrolla gracias a ella, parece estar autorizado; el *ethos* es justificable porque la visión del mundo sobre la que se apoya se considera verdadera. Visto desde el exterior de la perspectiva religiosa, una determinada forma de colgar un cuadro de un clavo insertado en su marco aparece como un despropósito. Visto desde dentro, aparece como un hecho evidente.

Aquellos modelos religiosos que son semejantes a los que he mencionado poseen, por consiguiente, una doble apariencia: son marcos de percepción, retículas simbólicas mediante las que es interpretada la experiencia; y son asimismo guías para la acción, anteproyectos de la conducta. El iluminacionismo indonesio describe la realidad como una jerarquía estética que culmina en un vacío,

y proyecta un estilo de vida que ensalza la serenidad. El morabitismo marroquí describe la realidad como un campo de energías espirituales girando en torno a las personas de hombres individuales, y proyecta un estilo de vida que ensalza la pasión moral. Kaliyaga, en el Marruecos clásico, nunca hubiera sido considerado un héroe, sino un tipo poco viril; Lyusi, en la Java clásica, nunca hubiera sido un santo, sino un patán.

El aspecto cosmovisionario de la perspectiva religiosa se centra, pues, alrededor del programa de la creencia, y el aspecto del *ethos* alrededor del problema de la acción. Como he dicho, ambos son, dentro de los confines de la fe, no solamente inseparables, sino que constituyen reflejos uno del otro. De todos modos, para fines analíticos, quiero separarlos aquí momentáneamente para, utilizando como puntos de referencia los casos marroquí e indonesio, tratarlos de forma independiente. Habiendo realizado esto, la importancia general de dichos casos particulares para el conocimiento de la religión como tal se hacía evidente con mayor facilidad, como evidenciará la utilidad (me conformaría con eso) de todo este enfoque para el estudio comparativo de la misma.

* * *

La característica principal de las creencias religiosas, en la medida en que se oponen a otros tipos de creencias, sean ideológicas, filosóficas, científicas o de sentido común, es que se consideran no en tanto que emanan de la experiencia —así como de la conciencia social profunda, de la especulación reflexiva y del análisis lógico, de la observación empírica y de la contrastación de hipótesis, o incluso de la matriculación en la escuela del palo y tentetieso—, sino en tanto que la anteceden. Para aquellos que las sostienen, las creencias religiosas no son inductivas; son paradigmáticas. El mundo, parafraseando una fórmula de Alisdair MacIntyre, no proporciona evidencias de su realidad, sino ilustraciones de ésta. Dichas ilustraciones constituyen una luz arrojada sobre la vida humana desde algún lugar ajeno a ella.

Los científicos sociales, y entre ellos los antropólogos, no se han sentido en general cómodos con esta manera de formular las cosas, no sólo porque muchos de ellos no son creyentes (como es mi caso), sino porque ésta parece implicar un alejamiento del curso del empiricismo riguroso. Pero no hay nada antiempírico (aunque existe la convicción general de que es difícil) en describir la forma mediante la que la creencia religiosa se muestra al creyente. De hecho, no hacerlo así significa no atreverse a llevar el empirismo a esferas donde, por razones que exigen quizá una explicación psicoanalítica más que metodológica, el investigador se siente perdido y amenazado. Asimismo, esto significa, y es un punto importante, renunciar a preguntar (o incluso a admitir) algunas de las cuestiones científicas más críticas en este campo de estudio, la menor de las cuales no es: «¿Cómo es posible que los creyentes sean capaces de creer?». O, aun arriesgándome a ser tomado por un apologista de algo extramundano, «¿De dónde viene la fe?».

Respuestas teológicas aparte, queda claro que proviene de las operaciones sociales y psicológicas de los símbolos religiosos. Emplear aquí el término «religioso» puede parecer una reducción enorme de la cuestión, pero sólo si uno se forma un concepto de cada una de las personas como si entrasen en un mundo sin cultura para luego hilar dicho mundo alrededor de ellos mediante la sustancia de su yo interior, como una araña teje su telaraña desde su abdomen. Por supuesto, éste no es el caso: para cualquier individuo dado, ciertos actos, costumbres, objetos, relatos y demás, son considerados *a priori* por los miembros de su sociedad, o al menos por algunos de ellos, como medidores de una visión cálida del mundo que se les da desde el nacimiento. Kaliyaga se encontró aguardándole la tradición iluminacionista de Mayapahit cuando decidió renunciar al robo para buscar la autosantificación; Lyusi tenía la tradición morabítica de las dinastías bereberes esperándole cuando descendió del Atlas para llegar a ser un reformador de sultanes. Sukarno y Muhammed V nacieron en unas circunstancias culturales más opulentas incluso. Del mismo modo que ningún hombre debe inventar un lenguaje para hablar, tampoco ningún hombre tiene que inven-

tar una religión para creer; aunque bien es verdad que se le ofrece más de una opción (en particular, aunque no de forma exclusiva en las sociedades modernas) tanto si de lo que se trata es de creer como si de lo que se trata es de hablar. De nuevo, las técnicas del sentido común son, por lo general, obligatorias para aquel que las desarrolla, allí donde las espirituales no lo son. No se puede poseer un alma, como dijo una vez Don Marquis, a menos que se la desee realmente.

El contexto principal, aunque no el único, en el que operan los símbolos religiosos para producir y sostener la creencia es, por supuesto, ritual. Son las oraciones y los festivales en torno a la tumba del santo, la exaltación y el repaso de las cuentas del rosario en el refugio de la hermandad, así como la obsesiva sumisión que rodea al sultanato, lo que mantiene en pie el morabitismo; es la meditación privada, el arte etéreo y el ceremonialismo estatal lo que sustenta el iluminacionismo. Los individuos pueden, y en Indonesia y Marruecos lo hacen unos pocos, alcanzar una concepción del orden cósmico al margen de esas instituciones específicamente dedicadas a inculcar semejante concepción (aunque incluso en tales casos su concepción debe ser respaldada por símbolos culturales de una forma u otra). De todos modos, para una aplastante mayoría de los hombres religiosos de cualquier población, la adhesión a los símbolos sagrados mediante alguna forma de movimientos ritualizados es el principal mecanismo por medio del cual consiguen, no sólo encontrar una cosmovisión, sino adoptarla realmente, interiorizarla como parte de su personalidad.

Las razones por las que los individuos particulares admiten las operaciones de los símbolos sagrados, por las que toman parte en los rituales y por las que los rituales tienen (o, a la inversa, dejan de tener) un efecto es, por supuesto, otro problema. En parte, la respuesta es seguramente psicológica, y tiene que ver tanto con las necesidades individuales de nutrición, educación, autoridad externa o cualquier otra, como con su capacidad para la confianza, el afecto, etc. En parte es, también, seguramente social. Particularmente en las sociedades no industrializadas, la presión social para

el conformismo religioso es muy grande, y no es tan tenue en todos los ámbitos de la sociedad industrial como a veces se supone. En Marruecos e Indonesia, tal presión continúa siendo muy sólida, y aunque en algunos casos conduce a un mero conformismo superficial, en muchos conduce, como podría deducirse de mis observaciones, a un grado significativo de fe genuina. La idea de que la exigencia de conformidad religiosa puede producir hipócritas mas no creyentes es, simplemente, errónea. Resulta difícil saber si muchos hombres han alcanzado la fe porque se esperaba de ellos que la alcanzaran o porque estaban interiormente predispuestos a ella; y tal vez, como ambos factores se implican siempre en algún grado, la pregunta es irrelevante. Sin embargo, no quisiera adoptar un punto de vista coactivo sobre este asunto.

En todo caso, además de los factores psicológicos y sociológicos que impulsan a los hombres a la creencia, existen asimismo factores culturales que surgen, como ya sugerí, de las comprobadas insuficiencias de las ideas del sentido común ante las complejidades de la experiencia. Fue al reconocimiento de que la vida desborda continuamente las categorías de la razón práctica a lo que Max Weber llamó «el problema del sentido», siendo éste considerablemente familiar para nosotros, dado el intenso eticismo de Occidente, en forma del problema del mal: «¿Por qué sufren los justos y prosperan los injustos?». Sin embargo, dicho problema posee muchas más dimensiones, debido a que los acontecimientos que vivimos están siempre excediendo el poder de interpretación de nuestros conceptos ordinarios, de moral corriente, emocionales e intelectuales, dejándonos, tal y como lo ilustra una metáfora javanesa, como un bisonte de agua que escuchara una orquesta. Y una forma, cuando menos para intentar profundizar en estos conceptos, es complementarlos con las revelaciones de un orden más extenso proporcionado por la religión. Sea lo que sea lo que el «Islam» —morabítico, iluminacionista o escriturista— signifique para aquellos que lo adoptan, seguramente interpreta la vida de un modo menos atroz para la razón pura y menos contrario al sentido común. Vuelve lo extraño familiar, lo paradójico lógico, lo anómalo, dados los reconocí-

damente excéntricos caminos de Alá, natural.

Por lo tanto, en sociedades como las del Marruecos e Indonesia clásicos, los factores psicológicos, sociales y culturales convergen para trasladar a los hombres hacia la participación en los rituales religiosos establecidos, y hacia la aceptación de las creencias metafísicas implícitas en tales rituales. En sociedades semejantes, creer es, por decirlo así, fácil, casi tan fácil como hablar. De cualquier modo, esto no significa que tal acción sea universal, como se pretende a menudo. Hay una considerable dosis de escepticismo, normalmente sólo un escepticismo parcial, pero escepticismo al fin y al cabo, en las sociedades tradicionales. La tensión inevitable que se establece entre las deliberaciones del sentido común y la religión más convincente y comprensiva garantiza dicho escepticismo, como lo hace el amplio uso del poder fundado en lo religioso para fines menos elevados.

«Desconfía de una mujer por delante», reza una máxima marroquí, «de una mula por detrás y de un morabito por todas partes.» Y en la Java índica, ese jardín encantado presidido por dioses reales, los campesinos acostumbraban a decir: «En la noche todo lo que poseemos pertenece a los ladrones; en el día todo lo que poseemos pertenece al rey». Aun así, en general, los hombres aceptaron la realidad del morabitismo, pensaran lo que pensasen respecto a las exigencias del carácter de los morabitos en concreto, y en la divinidad de la monarquía, pensaran lo que pensasen acerca de cómo se comportaban los verdaderos reyes. Psicológica, social y culturalmente, era lo natural, lo más sensato que podía hacerse. Incluso en la actualidad, los hombres que se declaran no creyentes en un sentido total, y existen muy pocos, tienden todavía a ser considerados, tanto en Marruecos como en Java, más como locos que como perversos.

Es esta comodidad religiosa la que ha socavado progresivamente los cambios de los pasados ciento cincuenta años, y no sólo en Marruecos e Indonesia, sino en el mundo en general. La necesidad interior, la presión colectiva y los problemas del sentido ya no convergen tan poderosamente como para impulsar al individuo hacia

el contacto ritualizado con los símbolos sagrados. Los símbolos están todavía ahí, por supuesto; como para la mayoría están también los rituales, y éstos son aún generalmente considerados como si albergasen verdades espirituales imperecederas. Pero ahora la gente encuentra más y más arduo el hacerlos funcionar, por decirlo así, y más y más difícil arrancar el sentido emocional establecido de la veta más profunda de realidad que define la mentalidad religiosa.

Como ya he mencionado en diversas ocasiones, este proceso está únicamente un tanto avanzado en Marruecos e Indonesia, aunque continúa ganando en ímpetu rápidamente. En los Estados Unidos, donde la asistencia a la iglesia alcanza nuevas cotas mientras la capacidad para interiorizar la cosmovisión cristiana continúa, aparentemente, declinando, se ha llegado mucho más lejos. Si el proceso, aquí o en cualquier otra parte, es reversible, lo que dudo bastante, o si, incluso en beneficio de la religión, debe ser invertido, lo que dudo todavía más, se halla, por el momento, cerca de su objetivo. El hecho es que la pérdida de poder de los símbolos religiosos clásicos para sostener debidamente una fe religiosa es general, como lo demuestra la reciente historia de Marruecos e Indonesia. Por lo tanto, pienso, es la razón principal de esta pérdida —la secularización del pensamiento; por lo tanto, también, la reacción principal a ella— la ideologización de la religión.

La secularización del pensamiento en el mundo moderno ha tenido muchas causas y tomado muchas formas; pero en el nivel cultural es, en gran medida, el resultado del crecimiento explosivo de otra perspectiva cultural ajena al sentido común, aunque al mismo tiempo su principal encarnación: la ciencia positiva. En su forma pura, la difusión del modo científico de observar las cosas a países del Tercer Mundo como Marruecos e Indonesia ha sido relativamente escasa. Pero la conciencia de que las experiencias cotidianas pueden ser colocadas en un contexto más amplio y significativo al recurrir a símbolos que describen la realidad en términos de leyes generales establecidas inductivamente, tanto como al recurrir a aquellos que la describen en términos de paradigmas fijos revelados autoritariamente, se ha extendido virtualmente hasta todos los rincones

de cualquier sociedad. Hasta un siglo atrás, las creencias religiosas fueron casi los únicos medios disponibles para obturar las fugas del dique artesanal del sentido común. Hoy día, incluso el campesino o el pastor más humilde sabe que esto no ha de durar mucho tiempo.

La larga y a menudo poco edificante historia de la contienda entre la ciencia y la religión en Occidente ha tendido a dirigirse en este siglo hacia la confortable conclusión de que «en esencia», ambas no se hallan realmente en conflicto. En la medida en que uno no puede someter las expresiones de fe a los análisis científicos, ni refutar las leyes naturales mediante la mención de las escrituras, no cabe duda de que esto es verdad. Tampoco cabe duda de que no hay una razón inmanente por la que la visión de la realidad generada por el manejo de símbolos científicos, en laboratorios o dondequiera que sea, necesite contradecir la visión de dicha realidad generada por el manejo de símbolos religiosos, en mezquitas o dondequiera que sea. Y naturalmente, la ciencia y la religión no constituyen respuestas exactas al mismo tipo de insuficiencias del sentido común. Sus ámbitos de interés, aunque coinciden en parte, están lejos de ser equivalentes, y no son, por lo tanto, simples alternativas.

Con todo, el hecho empírico puro es que el desarrollo de la ciencia ha provocado que casi todas las creencias religiosas sean más difíciles de sostener, y que una gran parte de ellas resulten virtualmente imposibles de sostener. Incluso si no son directamente antitéticos, existe una tensión natural entre los métodos científicos y los religiosos que intentan hacer comprensible el mundo, una tensión que no necesita, y en mi opinión posiblemente no necesitará (tal vez ni siquiera puede) provocar la destrucción de ninguna de las dos, pero que es al fin y al cabo real, crónica y cada vez más intensa. A menos que la importancia de esta «batalla por lo real» sea reconocida y no desaparezca con devociones fáciles en cualquier lado, la historia de la religión, del Islam o de cualquier otra, es en nuestros tiempos, al menos científicamente, ininteligible. La contienda entre la ciencia y la religión (es realmente mucho más una

sucesión de escaramuzas fortuitas, breves, confusas y vacilantes, que una guerra real) no sólo no está desapareciendo, sino que probablemente nunca llegue a tener fin.

Los escrituristas fueron al mismo tiempo el grupo, en cada una de las dos sociedades estudiadas, que sintió del modo más intenso esta tensión entre la progresiva secularización del pensamiento en el mundo moderno y los factores fundamentales de la perspectiva religiosa, y que produjo ante dicha tensión la respuesta mas enérgica. El retorno con un énfasis exclusivista a las fuentes escritas de la fe islámica a expensas de las del tipo representado por el culto a los santos marroquíes o a la autocomunión indonesia, un retorno que fue estimulado en parte por el florecimiento de la perspectiva científica en Occidente, hizo a esta tensión si no más grande, sí seguramente menos eludible. De nuevo, la confrontación con el método científico de observación de las cosas fue realizada directamente sólo por los líderes más avanzados del movimiento, e incluso así, la interiorización de dicho método fue muy parcial en el mejor de los casos. Pero el hecho simple de que para los escrituristas el Islam llegó a ser un conjunto de dogmas explícitos a defender, los proyectó en medio de la «batalla por lo real» mucho tiempo antes de que los grupos más tradicionalistas de ambas sociedades se enterasen de que estaba progresando.

De hecho, el escriturismo fue el agente principal en ambas sociedades de lo que he denominado, quizá de un modo no enteramente satisfactorio, la ideologización de la religión, y es por este motivo bastante más que por sus contribuciones teológicas (que fueron menores) que sus partidarios merecen ser llamados innovadores. Lo que llevó a cabo el movimiento escriturista, y aún está llevando a cabo, apartado del centro de la escena en favor del nacionalismo y el neotradicionalismo religioso que lo acompañaba, fue suministrar una política general al Islam frente al mundo moderno, una postura pública que adoptar en un marco cultural en el que los modos seculares de conocimiento (no sólo la ciencia, que he considerado aquí como el sostén de la totalidad del complejo, sino la filosofía moderna, la historiografía, la ética y también

la estética) jugaron el papel axial que era desempeñado por los modos religiosos en las sociedades clásicas. El escriturismo comenzó, al menos en nuestros países, convenientemente redefinido por otras culturas y otras creencias, y también en otras partes la revolución intelectual, que fue la culminación de los conceptos más explícitamente políticos que acompañaron y siguieron a la independencia. Los escrituristas enseñaron no sólo a sus seguidores, sino también a sus oponentes, a formular los ideales de una civilización establecida de un modo tal que pudieran sobrevivir, como mínimo durante algún tiempo, en un mundo moderno más que inhóspito para ellos.

Existieron esencialmente dos estrategias, no sólo en nuestros países, sino en el movimiento en general, que idearon los escrituristas para proseguir la batalla por lo real: la separación absoluta de los asuntos religiosos frente a los científicos, y el intento de enseñar que las escrituras, especialmente el Corán, anticipan y están en completa consonancia con el espíritu y descubrimientos de la ciencia moderna. La primera vía de acceso consiste en una negación de cualquier significación metafísica de la ciencia y, de hecho, de la razón secular en todas sus formas; su competencia se halla estrictamente confinada a la comprensión de la naturaleza considerada como un tipo de sistema mundano e independiente. La fe y la razón se pusieron simplemente en cuarentena la una a la otra, para que la primera no se contaminara y la segunda no estorbase. La segunda vía consiste en interpretar la ciencia sólo como un deletreado explícito de lo que ya se halla implícitamente presente en la religión, más una extensión y especificación de la perspectiva religiosa que un modo de conocimiento autónomo.

Tomadas juntas, estas dos nociones forman una especie de deísmo islámico: los factores básicos doctrinales son protegidos de cualquier clase de desafío al permanecer protegidos de la experiencia humana, mientras la razón secular es dejada en libertad para operar con total soberanía en el mundo corriente, con la absoluta confianza de que sus descubrimientos no pueden causar problemas a la fe religiosa, porque una fe semejante ya los presupone. «Meditar

sobre la esencia del Creador» [es decir, sobre los asuntos de la fe religiosa en general], escribió Abdul, «está prohibido para el intelecto humano debido a la ruptura de toda relación entre ambas existencias.» Por otro lado, «la llamada del Islam a la reflexión con relación a las cosas creadas no está en ningún caso limitada o condicionada, debido al conocimiento de que cada especulación razonable conduce a una fe en Dios tal como ha sido descrita en el Corán». O, como ha apuntado más sucintamente Kenneth Cragg: «Dogmas considerados inviolables coexisten con libertades tomadas sin restricciones».

Como podía esperarse, estas dos caras de la respuesta escrituristа al desafío planteado por la secularización del pensamiento han sido representadas de un modo diferente en los dos países estudiados. Ambas están presentes en ambos. Pero Indonesia, con su arraigada inclinación a intentar absorber todos los estilos de pensamiento en el interior de una corriente amplia y sincrética, ha sido naturalmente más receptiva al argumento de que la doctrina islámica y el descubrimiento científico no son realmente formas de creencia conflictivas, sino complementarias; mientras Marruecos, con su inclinación tan profundamente arraigada hacia el perfeccionismo religioso y el rigor moral, ha sido más receptivo al intento de aislar una fe islámica purificada de la contaminación con la vida cotidiana. El escriturismo en ambos países fue y es una contradicción, en contra del iluminacionismo y del morabitismo. Pero sus partidarios son todavía indonesios y marroquíes, y no han sido capaces de evitar, incluso en su reformismo, lo que yo he llamado el fabianismo de una civilización y el utopismo de la otra. Los escrituristas indonesios han pretendido, como el *kiyayi* que cité en el capítulo previo, representar la ciencia, e incluso el pensamiento secular en general, sólo como una expresión del Islam, simplemente otra, para propósitos prácticos quizá más útiles, un modo de expresar lo que ha dicho ya el Corán con mayor profundidad, si no con igual concreción. Los escrituristas marroquíes han pretendido, a la inversa, depurar la vida religiosa de lo que consideraban como superstición con la intención de restaurar un Islam idealizado y hermético, y

liberar la vida secular de los constructos doctrinales. En el primer caso, la ciencia no plantea una amenaza a la fe porque la primera es entendida como religiosa; en el segundo, no plantea una amenaza porque es entendida como no religiosa.

Con ese tipo de ironía que acompaña a menudo a los movimientos reformistas, los éxitos del escriturismo, al proporcionar un posicionamiento ideológico al Islam en el mundo moderno, fueron aplicados con mayor efectividad en servicio de los estilos religiosos clásicos, en contra de los que habían dirigido inicialmente sus reformas. Aunque el nacionalismo se desarrolló a partir del escriturismo, también se desarrolló lejos de él, y retornó atrás a sus raíces espirituales, a los modelos de creencia más establecidos de los dos países. Pero al reconciliar las cosmovisiones proyectadas por estos modelos con el mundo moderno, adoptó las estrategias que el escriturismo ya había desarrollado con intenciones similares. Además, llevó el proceso de ideologización de la religión, el movimiento de la religiosidad a la mentalidad religiosa, hasta sus etapas finales. El reestablecimiento por parte de Sukarno del Estado Teatral en la forma de un nacionalismo revolucionario, y el reestablecimiento de Muhammed V del morabitismo con la misma forma, descansó sobre la producción de una especie de religiosidad secular universal en el primer caso, y sobre una disyunción radical entre la devoción personal y la vida pública en el segundo. Que estas tradiciones renovadas, una vez edificadas, puedan ahora persistir, depende de si el modelo de vida que suponen resulta viable en una nación-Estado semimoderna, en las postrimerías del siglo XX.

Pero esto nos transporta a la vertiente normativa de los símbolos religiosos —a su influencia sobre la conducta real de los hombres.

* * *

Volviendo a la forma a través de la que la creencia religiosa ejerce su efecto sobre el comportamiento cotidiano, hasta el límite en el que ejerce realmente tal efecto, ahí se presenta un problema peculiar al que me gustaría aproximarme mediante un método que po-

drá parecer insólito. La perspectiva religiosa, como la científica, la estética, la histórica, etc., es al fin y al cabo adoptada por los hombres sólo de manera esporádica, intermitentemente. La mayor parte del tiempo, los hombres, incluidos los sacerdotes y los anacoretas, viven en el mundo cotidiano y contemplan la experiencia en términos terrenales, prácticos —deben hacerlo así, si quieren sobrevivir. Más allá de esto, el marco principal en el que se adopta la perspectiva religiosa (en el sentido propio del término) es, como he mencionado, el ritual, o al menos algún tipo especial de contexto sociopsicológico que difiere del curso ordinario de la vida, algún tipo característico de actividad o algún tipo particular de disposición de ánimo. Es entonces cuando la *baraka* es más sentida que simplemente discutida, el espacio más penetrado que simplemente teorizado, el mensaje coránico más escuchado que simplemente alabado. Incluso el piadoso contempla la vida en términos transtemporales sólo en contados momentos.

De este hecho resultan una buena cantidad de implicaciones. La primera es de orden metodológico, y puede ser mencionada en este caso más como un aspecto dentro de otro, más por sus sustanciosas implicaciones que por su propio interés, aunque no por ello carezca de relevancia para los argumentos generales que he estado esgrimiendo. Debido a que la percepción religiosa, el empleo real de símbolos sagrados para activar la fe, tiene lugar en marcos especiales y en rituales particulares, resulta obvio que es extremadamente difícil obtener descripciones correctas de la experiencia religiosa por vía fenomenológica. Cuando los antropólogos (o cualquier otro que adopte una aproximación empírica en este tema) conversan con la gente sobre su religión —lo que, por supuesto, y sin importarnos cuántas observaciones completas llevemos a cabo o cuántos tratados teológicos leamos, debemos hacer si hemos de entender algo al fin y al cabo— lo hacen casi invariablemente en un marco tan alejado del religioso como es posible lograr. Hablamos con ellos en sus hogares, o a la mañana siguiente de alguna ceremonia, o en el mejor de los casos mientras se hallan observando pasivamente un ritual. Raramente podemos, si es que alguna vez es posi-

ble, abordarlos cuando se hallan realmente implicados en el culto.

Hay, de hecho, una contradicción en la mera suposición de ese acto: conversar con un antropológo o un sociólogo acerca de las experiencias religiosas de uno es incompatible con el hecho de experimentarlas realmente en ese momento. El culto y el análisis resultan sencillamente inviables en el caso de querer llevarlos a cabo juntos, ya que el primero implica el estar comprometido a fondo con la experiencia que uno está viviendo en ese instante, que es absorbida en su interior, mientras el segundo implica un retroceder para, con un cierto distanciamiento, observarla.

Supongo que una vez que ha sido establecido este punto, parece tan obvio como para resultar trivial. Pero ha funcionado prácticamente sin ser reconocido, o al menos sin ser analizado, en el estudio comparativo de la religión, y posee bastantes más consecuencias de las que pudieran imaginarse. De éstas, la más importante es que, incluso con la mejor intención del mundo, un informante tendrá ciertas dificultades en revivir y formular lo que la religión significa para él, y además estar seguro de representarla en base a unos estereotipos del sentido común y racionalizaciones que son útiles para entender el sentido común mismo, pero que pueden ser positivamente erróneas si son tomadas por relatos verídicos de lo que sucede en un ritual, en una narración o audición de un mito, en la curación de un paciente o en cualquier otra cosa.

Tal vez, un modo de dejar más claro lo que quiero decir y lo que tiene que ver esta supuesta digresión con el problema de la creencia y la acción nos llega de la obra de Freud sobre los sueños, en particular de su concepto de «revisión secundaria»,* implicado en la narración de los sueños. De hecho, una de las más grandes contribuciones, quizá la más grande, de *La interpretación de los sueños* sea el pleno reconocimiento por parte de Freud del dilema metodológico al que me estoy refiriendo aquí. Todo el libro es un monumento a un modo de hacer de la necesidad una virtud —la necesidad de tener un acceso muy indirecto a los datos primarios

* (N. del T.) «Secondary Revision» en el original.

del sujeto. También el soñador queda absorto en su experiencia mientras duerme, la asume como algo absolutamente real con toda su irracionalidad salvaje, y sólo puede relatarla tras despertar. Y entonces, como ya sabemos, olvida partes de ésta, la mayor parte probablemente, y deforma y elabora el resto con la intención de «darle un sentido».

La situación en los estudios religiosos apenas es diferente. Algunas veces, como en las experiencias de trance indonesias, el sujeto a menudo no recuerda nada salvo una vaga sensación, que es también una convicción, de que ha tenido una experiencia increíble que puede ser considerada como un recuerdo. Otras veces, como en la adoración de la tumba de un morabito, el sujeto puede recordar algo, pero tan revestido de revisión secundaria que la mayor parte de su vitalidad y significado real, significado para él, está perdido o en todo caso es incomunicable. En la medida en que la religión es una perspectiva, debido a la interpretación significativa que otorga a la experiencia, hemos de verla necesariamente a través de un cristal más bien oscuro.

Por supuesto, el análisis de la religión no es más imposible que la interpretación de los sueños, especialmente si el problema de la revisión secundaria es reconocido y, como hizo Freud, es analizado por sí mismo, y se observan sus implicaciones. Sin embargo, dicho ejercicio constituye un punto aparte en este caso. Lo que no es un punto aparte, y además constituye la clave de la cuestión de saber cómo la religión determina la conducta social, es que una gran parte del efecto práctico de la religión, como una gran parte del de los sueños, nos llega en términos de una especie de pálida reflexión rememorada de una experiencia religiosa anterior, en medio de la vida cotidiana. Los hombres, o al menos los hombres religiosos, van y vienen entre la perspectiva religiosa y la cotidiana con gran frecuencia, más grande cuanto más religiosos son y, como un sueño repetitivo, una experiencia religiosa repetitiva —un trance amnésico o una ofrenda imperiosa— llega a tiempo para aparecer en la vida diaria y arrojar una especie de luz indirecta sobre ella. Algunos de los efectos sociales más importantes de la religión (aun-

que, por descontado, no los únicos) aparecen mediante esta forma tangencial que he llamado anteriormente reconstrucción del sentido común. Cercanos, los actos cotidianos alcanzan a ser contemplados no sólo vaga y confusamente, sino casi subliminalmente, en contextos extremos, y es entonces cuando la cualidad general de la vida, su *ethos,* es sutilmente alterado. Una distinción clara entre religión experimentada y religión rememorada es de este modo un instrumento analítico importante para la comprensión de algunos fenómenos por lo demás difíciles de comprender. Y no es el menor de éstos el problema de la relación entre creencia y acción.

Cuando los hombres retornan a la vida cotidiana, observan las cosas en términos cotidianos. Si son hombres religiosos, esos términos cotidianos estarán de algún modo influidos por sus convicciones religiosas, porque está en la naturaleza de la fe, incluso de la más idealista y menos ética, el pretender una soberanía efectiva sobre la conducta humana. La fusión interna de la cosmovisión y el *ethos* es, o así lo sostengo, el núcleo de la perspectiva religiosa, y la función de los símbolos sagrados es provocar esa fusión. Pero el encuentro revelador con tales símbolos no tiene lugar en el mundo cotidiano, de sentido común, sino en contextos sociales que están necesariamente desligados de algún modo de él. Lo que los hombres religiosos han de provocar en la vida cotidiana no es la percepción inmediata de lo realmente real, o lo que toman como tal, sino el recuerdo de semejante percepción. Como los filósofos en la caverna de Platón, se hallan de vuelta en un mundo de sombras que interpretan de un modo distinto como resultado de haber estado, por un momento, bajo la luz del sol. No obstante, a diferencia de los filósofos de esta caverna, el problema de los hombres religiosos, al menos en esta situación, no es tanto comunicar las cosas que contemplaron en el exterior de una caverna, sino hacer más significativo lo que está ocurriendo en su interior.

O, de dejar a un lado las imágenes (algo muy difícil de lograr cuando se habla de tales materias), la creencia religiosa produce su efecto sobre el sentido común, no al desplazarlo, sino al llegar a formar parte de él. Kaliyaga meditando es una cosa; Kaliyaga, tras

haber meditado, poniéndose en camino para llegar a Mataram, es otra. Lyusi rezando en el cementerio es una cosa; Lyusi, tras rezar y humillarse ante Mulāy Ismā'il, es otra. La creencia religiosa en medio del ritual, donde engulle a la persona entera, conectándola, en la medida en que es capaz, a los fundamentos más profundos de la existencia, y la creencia religiosa como la amalgama de ideas, preceptos, juicios y emociones que la experiencia de ese engullimiento insinúa en el ánimo de la vida cotidiana, no son en absoluto la misma cosa. La primera está en el origen de la segunda; pero es la segunda la que determina la acción social.

Hasta qué punto la determina, y de qué modo lo hace es, por supuesto, otra cuestión. Y aquí es necesario realizar una distinción entre lo que llamaría la *fuerza* de un modelo cultural (no sólo la religión, sino cualquier sistema simbólico que usen los hombres para interpretar la experiencia), y lo que llamaría su *ámbito*.

Por «fuerza» entiendo la meticulosidad con la que un modelo semejante es interiorizado en las personalidades de los individuos que lo adoptan, el caracter central o marginal que toma en sus vidas. Sabemos que tal fuerza difiere según los individuos. Para un hombre, sus compromisos religiosos constituyen el eje de toda su existencia; vive para su fe y de buena gana moriría por ella; está hechizado por Dios, y las exigencias que fluyen en su vida cotidiana desde la creencia religiosa toman una clara prioridad sobre aquellas que fluyen en su interior desde cualquier otra fuente —conocimiento científico, experiencia estética, preocupación moral o incluso consideraciones prácticas. Para otro hombre, no necesariamente menos creyente, su fe es asumida de un modo más relajado, ocupa su personalidad de un modo menos totalizante; más mundano, subordina otras formas de entendimiento al religioso de una forma menos automática y completa. Por lo tanto, también otras perspectivas pueden predominar —existen fanáticos científicos y estéticos tanto como religiosos. Y así sucesivamente: las variaciones en tales materias son enormes, incluso dentro de sociedades simples. En todo caso, hablando en términos estadísticos, en términos de promedios y distribuciones, estas diferencias se presentan asimismo en todas

las poblaciones. Resulta difícil demostrar, aunque es probable que nadie que haya permanecido un cierto tiempo entre los indonesios y los marroquíes lo dude, que, en conjunto, el segundo hombre toma su religión mucho más resueltamente (lo que, de nuevo, no significa necesariamente más genuinamente) que el primero. Observen, en esta relación, a los indios y a los chinos, los irlandeses y los franceses, los escoceses y los prusianos. Hombres igualmente creyentes pueden no ser igualmente devotos.

Por otro lado, por «ámbito» entiendo el alcance de los contextos sociales en cuyo interior se observa que las consideraciones religiosas tienen una relevancia más o menos directa. Obviamente, fuerza y ámbito están relacionados en aquel hombre para quien la religión es personalmente importante, por lo que estará naturalmente inclinado a extender su dominio sobre los extensos campos de su vida —discernir la Mano de Dios en cualquier cosa, desde los dolores gástricos hasta los resultados electorales. Pero no son la misma cosa. Hablando generalmente, la fuerza de la religión es más grande en Marruecos que en Indonesia, aunque, como he señalado varias veces, su ámbito es más restringido. En Indonesia, casi todo es matizado, aunque levemente, con un sentido metafísico; la totalidad de la vida ordinaria posee un tono vagamente trascendental a su alrededor, y es bastante difícil aislar una parte de ésta en la que las creencias religiosas y las actitudes derivadas de ellas jueguen un papel más prominente que en otra. En Marruecos, la mayor parte de la vida ordinaria es lo suficientemente secular como para agradar al racionalista más convencido, y las consideraciones religiosas, con toda su intensidad, son operativas en unas pocas regiones de la conducta justamente remarcadas, así que uno encuentra una crueldad en, por ejemplo, los asuntos comerciales y políticos que, en sus casos más notorios, recuerda a ciertas combinaciones picantes de brutalidad profesional y devoción personal que caracterizan a algunos estafadores americanos.

En todo caso, es necesario, al discutir la forma mediante la que las creencias religiosas y los sentimientos que generan son absorbidas por la corriente de la vida cotidiana, distinguir entre una di-

mensión vertical del proceso, por decirlo así, y una horizontal, entre el dominio psicológico de un modelo cultural y el alcance social de su aplicación. Si, por ejemplo, planteamos la cuestión, en un momento bastante popular entre círculos intelectuales: «¿Hay actualmente en marcha un resurgir de la religión en los Estados Unidos?», podemos observar que gran parte del desacuerdo que resulta se vincula con el decidir qué se considera «resurgimiento», un incremento de la fuerza o bien una expansión del ámbito. Aquellos que consideran el resurgimiento como una ilusión arguyen que la importancia de las creencias religiosas —católicas, protestantes o judías— en las vidas de los individuos no sólo es débil, sino que cada vez lo es en mayor medida. Aquellos que piensan que existe un resurgimiento genuino señalan el aumento de conversos de las iglesias y la creciente importancia de organizaciones y profesionales religiosos en los procesos sociales críticos, tales como aquellos centrados alrededor de los derechos civiles o la paz mundial.

Lo importante, por supuesto, es que ambas posturas pueden ser correctas: que la fuerza de la convicción religiosa medida en términos de sensibilidad para los símbolos sagrados no es más grande, que las creencias religiosas son de una relevancia axial sólo para un número reducido de hombres, pero al mismo tiempo que la importancia de tales creencias en los asuntos sociales, por muy periféricas que éstas puedan ser, se ha ensanchado notablemente en época reciente. El aspecto empírico no es determinante. Lo que sí es determinante es que las complejidades se ocultan en lo que parece ser una cuestión simple y franca, cual es la importancia de la creencia religiosa en el gobierno de la conducta humana; eso se admite. Semejante reconocimiento puede o no puede permitirnos hacer frente a la cuestión, pero debería al menos acabar con las respuestas fáciles.

En base a estos términos podemos, entonces, explicar de un modo más exacto lo que ha sucedido y está sucediendo con el Islam en los dos países estudiados. Si el impacto principal de la experiencia religiosa sobre la conducta humana se produce mediante los ecos ahogados de esta experiencia en la vida cotidiana, enton-

ces la mentalidad religiosa constituye el intento de sostener esos ecos en ausencia de la experiencia.

A lo largo de los siglos, y particularmente en lo que he llamado el período clásico, aproximadamente de 1500 a 1800 en ambos países, el tráfico de símbolos sagrados produjo no sólo formas características de fe sino, paralelas a estas formas y congruentes con ellas, produjo también estilos característicos de vida. La cosmovisión y el *ethos* se reforzaron una al otro, porque la forma en que las gentes creían tener que vivir sus vidas (y en un grado razonable vivían realmente) y las verdades que creían percibir en las tumbas santas o en el teatro de sombras armonizaban una con la otra; ambas fueron concentradas en una unidad orgánica, e incluso inmutable. Esto no quiere decir que todos fuesen sumamente religiosos o que todos se condujeran de alguna manera fija y estereotipada. Significa, simplemente, que las concepciones, valores y sentimientos que guiaban la conducta cotidiana estaban de un modo significativo y poderoso influidas por lo que se creía que eran, para aquellos que las poseían, revelaciones del orden básico de la existencia. La sensibilidad espiritual variaba entonces como varía ahora, probablemente como siempre. Existía una brecha entre los ideales sociales y la práctica social como la que existe ahora, probablemente tan amplia. Lo que ahora es distinto es que incluso el hombre espiritualmente sensible encuentra que las revelaciones son difíciles de alcanzar, mientras las vidas de los insensibles continúan en gran parte estando basadas en la suposición de que tales revelaciones no existen.

Las reflexiones, reverberaciones, proyecciones —uno busca la palabra adecuada para este caso, aunque ninguna sea realmente muy buena— de la experiencia religiosa en la vida cotidiana siguen siendo muy importantes tanto en Marruecos como en Indonesia. Pero constituyen, de modo creciente, las reflexiones, reverberaciones y proyecciones de experiencias sentidas por otros seres distintos de aquellos que ahora dependen de ellas para llenar el tosco armazón del sentido común —instantáneas espirituales, por decirlo así. Naturalmente, aunque se ajusten de algún modo a las condiciones cambiantes, el tono y la disposición de la vida ordinaria no son del todo

diferentes a los que existían en la época clásica. En general, los indonesios todavía son, colectiva e individualmente, tan esquivos como Kaliyaga; y los marroquíes todavía son, colectiva e individualmente, tan decididos como Lyusi. Pero para un número cada vez mayor de ellos, ese tipo de conciencia intensificada ritualmente de lo realmente real (o de lo que se supone como tal) a que dio lugar y que justificó su *ethos,* y que fue seguidamente respaldada y hecha posible por él, es inaccesible. De nuevo, no deseo sobrevalorar el grado en el que esta disyunción entre las versiones del sentido común y las que están más allá del sentido común de la creencia, es decir, la mentalidad religiosa, ha funcionado en nuestros dos países. Ha comenzado realmente: en Marruecos, apenas; en Indonesia, un tanto más que apenas. Pero ha comenzado, y es la causa por la que las cosas se están moviendo, llevan moviéndose al menos un siglo, y por la que, en mi opinión, continuarán moviéndose durante algún tiempo. En otros estados del Tercer Mundo, como Túnez o Egipto, por poner ejemplos musulmanes, ha ido tal vez más allá. Y en Occidente, ha llegado incluso muy lejos: todavía tendremos que esperar un cierto tiempo, hasta en Túnez o Egipto, para contemplar un movimiento explícito hacia un «Islam ateo» avanzando bajo un estandarte que diga «Alá está muerto».

Mientras tanto, poseemos las versiones menos desnudas de mentalidad religiosa que analicé en el último capítulo, el escriturismo, el neomorabitismo monárquico de Muhammed V y el teatralismo sincrético de Sukarno. Todos ellos subsisten todavía, intentando aún manifestarse creíbles, como algo más que «ismos» pasajeros. Cada uno echa mano de alguna imagen canónica espiritual —la del Islam pristino, la dinastía cargada de *baraka* o el estado ejemplar— para consolidar su posición.

Pero, hasta la fecha, ninguno ha conseguido hacerlo de forma definitiva. Para que el escriturismo llegase a ser una tradición religiosa viva, en lugar de ser una simple colección de apologías forzadas, sus partidarios tendrían que acometer un serio replanteamiento teológico de la tradición escolástica que les resulta aparentemente indispensable. Pero desde Abdul, quien, a pesar de todas sus vaci-

laciones e incoherencias, realizó una enconada tentativa de semejante replanteamiento teológico, no se ha acometido prácticamente nada; no ciertamente en Indonesia y Marruecos, donde, salvo unas pocas excepciones marginales y no muy impresionantes, nunca se ha iniciado un reexamen crítico de la doctrina islámica. El resurgimiento de la tradición imamista morabita bajo Muhammed V no se ha tenido en cuenta en la nueva definición de la relación entre valores espirituales y poder mundano, y parece por el momento una promesa, una definición que podía, si no suprimirla, sí al menos suavizar la tensión entre el hombre santo y el hombre fuerte que, a todos los niveles, desde el sultán hasta el jeque local, y a menudo en el seno de la vida de un individuo singular, continúa atormentando a la sociedad marroquí. Asimismo, en el caso de la febril construcción de mitos y tráfico de credos de Sukarno (aunque no llegó por fin a revisar el calendario), que a nada recuerda tanto como a los experimentos en religión civil de la Revolución Francesa, ha dejado sencillamente de llevar a cabo lo que, aunque tímidamente, se propuso: proveer a las masas indonesias espiritualmente divididas de una fe nacional ecléctica y abarcadora a la que pudieran acudir eficazmente.

* * *

Así es como, en medio de grandes cambios, persisten grandes dilemas, de igual modo que persisten las respuestas establecidas para ellas. De hecho, las respuestas parecen desarrollarse con mayor decisión en la medida en que funcionan con menor eficacia. La disyunción marroquí entre las formas de la vida religiosa y la esencia de la vida cotidiana progresa casi hasta el punto de convertirse en una esquizofrenia espiritual. La absorción indonesia de todos los aspectos de la vida —religioso, filosófico, político, científico, de sentido común, incluso económico— dentro de una nube de símbolos alusivos y de abstracciones vacuas es bastante menos notable de lo que era dos años atrás; pero su progreso apenas se ha interrumpido, y mucho menos invertido.

Cuando pienso en la situación religiosa de ambos países en la actualidad, y particularmente en la relación entre creencia y acción, dos imágenes de jóvenes me vienen a la mente, mis últimas metáforas humanas a situar junto a Lyusi y Muhammed V, junto a Kaliyaga y Sukarno. La primera es un estudiante marroquí, sumamente culto, francófono, aunque tradicionalmente activista, un *evolué*,* como lo llamaría el ácido argot del colonialismo francés, sobre un aeroplano con rumbo a Nueva York, en su primer viaje lejos del hogar, donde estudiará en una universidad americana. Asustado, tanto como podría estarlo por la experiencia del vuelo (así como por la reflexión de lo que le aguarda cuando aterrice), pasa todo el viaje apretando el Corán con una mano mientras apura un vaso de whisky escocés con la otra. La segunda imagen es la de un estudiante brillante de matemáticas y física, que estudia para un título superior en la universidad de Indonesia —uno de los pocos científicos prometedores de aquel país, el tipo de hombre que construiría una bomba si ellos hicieran una—, que me explica durante cuatro horas un esquema extremadamente complicado, casi cabalístico, en el que las verdades de la física, las matemáticas, la política, el arte y la religión están indisolublemente, y a mi modo de ver indiscriminadamente, fundidas. Pasa, me dice, todo su tiempo libre trabajando en dicho esquema, que significa mucho para él, pues, según me plantea, uno no puede encontrar su propia senda a través de la vida moderna sin una brújula.

Por supuesto, uno no puede; pero, ¿de qué materiales está construida una brújula semejante? ¿De imágenes vagabundas de un mundo armónico? ¿De textos sagrados convertidos en fetiches? ¿Son todavía las entelequias intelectuales y la doble retórica moral estrategias útiles en la batalla por lo real? ¿O bien no son ahora sino acciones mantenidas desesperadamente? —¿O, tal vez, refugios disfrazados? Y si esto es así, ¿qué les sucederá a hombres tales como estos estudiantes cuando tomen conciencia de ese hecho? ¿Cuando la certeza de que no pueden ni ahogar su vida en una unidad infor-

* *Sic* en el original. (N. del T.)

me, ni parcelarla con esmero en dominios rigurosos llegue a ser demasiado aparente como para mantenerse oculta con fantasías cósmicas y observancias rutinarias? Frank O'Connor señaló una vez que ningún irlandés es realmente interesante hasta que no comienza a perder su fe. Las sacudidas reveladoras que aguardaban a Lyusi y a Kaliyaga, y que los hicieron interesantes, aguardan también a nuestro viajero ansioso y a nuestro físico perplejo, y con ellos a las sociedades que ambos personifican.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Ya que mi texto es general y sumario, más un ensayo que no un tratado, así es, también, mi aparato documental. No he tratado de conseguir que mis argumentos parezcan menos controvertidos, especulativos o deductivos de lo que son al añadirles una extensa lista de referencias arcanas, sino que, en lugar de eso, he preparado la siguiente nota bibliográfica breve, que pretende ser útil no tanto con la intención de sostener mis interpretaciones, sino para guiar a aquellos a quienes éstas les resulten intrigantes, merecedoras de un examen ulterior, a través de algunos libros y artículos donde pueda emprenderse lógicamente un examen semejante. En consecuencia, he vinculado dichas referencias al texto sólo de forma aproximada, en primer lugar por capítulos, y en segundo lugar por bloques de páginas, anotando de pasada las fuentes de citas directas. Se ha perdido cierta solidez con este método, pero se ha ganado en franqueza.

Capítulo I

Páginas 21-26

La historia estándar de Marruecos se ofrece en el libro de H. Terasse, *Histoire du Maroc, des Origines à L'établissement du Protectorat Français*, 2 vols., Casablanca, 1949-1950, pero no tiene porqué ser la única. Hay una gran cantidad de información útil en Terasse, y algunas ideas originales y valiosas, pero hay también un sesgo colonial omnipresente, y según mi opinión, una interpretación bastante simplista del curso de la historia marroquí. En el resumen inglés de este trabajo (*History of Morocco*, Casablanca, 1952), se descartan sus virtudes y se concentran sus faltas. Un trabajo mucho mejor, aunque es más un compendio de hechos, una crónica, que un análisis histórico, es el de Ch.-A. Julien, *Histoire*

de L'Afrique du Nord, 2 vols., París, 1961, que toma como objeto el conjunto del África del Norte, y no simplemente Marruecos. El mejor libro para abordar el desarrollo del Islam norteafricano, y además uno de los libros más sutiles que se han escrito nunca sobre esa cuestión, es el de A. Bel, *La Religion Musulmane en Berbérie*, I, París, 1938. Proyectado en un principio en tres volúmenes, el resto de los cuales, ay, no aparecieron nunca, se mantiene en vigor como un ejemplo de lo que puede hacerse en el campo de la historia norteafricana por parte de alguien que combine la erudición y la visión imprescindibles. El libro de N. Barbour, *Morocco*, Londres, 1965 (véase también su *A Survey of North Africa* [Londres, Nueva York, Toronto, 1962], págs. 75-200), es la mejor introducción popular a la historia marroquí, y para el conjunto de África del Norte, un breve capítulo de C. Gallagher, *The United States and North Africa* (Cambridge, Mass., 1963), págs. 39-115, es un brillante *tour de force*.*

Páginas 26-31

La mejor historia general de Indonesia en inglés es todavía la de B. Vlekke, *Nusantara, A History of Indonesia*, La Haya y Bandung, 1959; la mejor en holandés es de H. J. De Graaf, *Geschiedenis van Indonesie*, La Haya y Bandung, 1949; aunque ninguna de ellas penetra en exceso por debajo de la superficie de las cosas. Algunos de los ensayos, especialmente los primeros, de F. W. Stapel, ed., *Geschiedenis van Nederlandsche-Indie*, 5 vols., Amsterdam, 1938-1940, son útiles, pero lo cierto es que la auténtica gran historia de Indonesia como conjunto —«de los primeros tiempos a la actualidad»— está por hacerse, lo que, considerando la cantidad de las habilidades lingüísticas y eruditas que requeriría, no resulta demasiado sorprendente. De las hasta ahora numerosas historias generales del sudeste asiático, muchas de ellas superficiales, la mejor es, de lejos, la de D. G. E. Hall, *A History of South-East Asia*, Londres, 1955.

* En francés, en el original. (N. del T.)

Para una breve revisión del desarrollo del análisis antropológico de la religión, véase mi artículo: «Religion: Anthropological Study», en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Nueva York, 1968.

Capítulo II

Páginas 43-48

Puede encontrarse material sobre Kaliyaga en el gran libro de Th. Pigeaud, *Javaanse Volksvertoningen* (Batavia, 1938), págs. 387-389, 395-398; en D. A. Rinkes, «La batalla entre el javanismo y el Islam ilustrada por el Serat Dermagandul», en *Bijdragen tot Taal-Land-en Volkenkunde*, 122 (1966), 309-365. Los mejores trabajos generales sobre los acontecimientos en el archipiélago durante los siglos XIV y XVII son de B. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies: Selected Writings* (tr.), 2 vols., La Haya y Bandung, 1955, 1957; J. C. van Leur, *Indonesian Trade and Society* (tr.), La Haya y Bandung, 1955; y M. A. P. Meilink-Roelofsz, *Asian Trade and European Influence*, La Haya, 1962. Yo he desarrollado la interpretación, aquí tremendamente condensada, de este período en *The Development of the Javanese Economy: A Sociocultural Approach*, Center for International Studies, Massachusetts Institute of Technology, 1956 (mimeo.).

Páginas 48-54

El espléndido libro de Jacques Berque, *Al-Yousi, Problèmes de la Culture Marocaine au XVIIème Siècle*, París y La Haya, 1958, da una descripción y análisis completos de la vida y trabajos de Lyusi, así como un esbozo del marco social y cultural en el que operó. Existe también una breve biografía de Lyusi (allí llamado «el-Ioûsî») en el libro de Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa* (París, 1922), págs. 269-272. La cita de Berque de la pág. 50 es de *Al-Yousi*, pág 135; el poema de la misma página lo he tomado de la página 20 del mismo trabajo. Más generalmente, sobre la «Crisis

Morabítica», véase Terasse, *Histoire du Maroc*, 2, 160, y sigs., 214 y sigs., y Julien, *Histoire de L'Afrique du Nord*, 2, 219 y sigs.

Páginas 54-63

La gran historia del período índico es, a pesar de todas las correcciones que se ha encontrado necesario realizar en ella, todavía de N. J. Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, 2.ª ed., La Haya, 1931 (véase también su artículo en Stapel, *Geschiedenis van N.-I.*, I, págs. 119-298). Un resumen del período breve, simple, pero más realista sociológicamente hablando, puede encontrarse en W. E Stutterheim, *Het Hinduisme in den Archipel*, Groninga y Batavia, 1932. Sobre la monarquía divina y el «centro ejemplar» (no llamado así), véase R. Heine-Geldern, «Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia», *Far Eastern Quarterly*, 2 (1942), 15-30. Sobre la organización estatal de tipo índico en general, véase Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History*, 5 vols., La Haya, 1960-1963; G. Coedes, *Les États Hindouises d'Indochine et d'Indonesie*, París, 1948; G. P. Rouffaer, *Vorstenlanden*, Overdruk uit Adatrecht Bundel XXXIV, Serie P, N.° 81 (Leiden, 1931), págs. 233-378; S. Moertono, «State and Statecraft in Old Java», inédito Ph. D. dissertation, Ithaca, Corneli University, 1966; y mi «Politics Past, Politics Present», *European Journal of Sociology*, 8 (1967), 1-14. Sobre las ideas político-religiosas javanesas, deberían ser consultados los numerosos trabajos de C. C. Berg, pero con un espíritu decididamente crítico. Las dos expresiones más generales de su punto de vista son probablemente sus ensayos, «Javaansche Geschiedschriving», en Stapel, *Geschiedenis van N.-I*, 2, págs. 7-148, y «Javanese Historiography, A Synopsis of its Evolution», en Hall ed., *Historians of South East Asia* (Londres, 1961), págs. 164-171. Algunas de las nociones avanzadas en el texto como elementos de la cosmovisión índico-indonesia son discutidos en referencia a la Java contemporánea en mi *The Religion of Java* (Glencoe, III, 1960), esp. págs. 227-354.

La referencia «copia de su capital» de la pág. 56 está en Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century*, la cual, a pesar de su título, es una

traducción del *Negarakertagama* de 1365 d.C., acompañada por algunos textos contemporáneos junto con notas, comentarios, una recapitulación y un glosario. Esta referencia está en el canto 17, estrofa 3; el texto javanés está en 1,14, la traducción en 3,21. La referencia solar que la sigue en el texto está en el canto 12, estrofa 6, con el javanés en 1,10, y el inglés en 3,15. La cita «el sirviente reverenciará a su dueño» de la p. 57 es del *Rajapatingundala*, adjunto a la traducción del *Negarakertagama* en ibíd., el javanés en 1,10; el inglés (que yo he alterado un poco en aras de una mayor claridad) en 3,135. Las observaciones de Prapanca acerca de los «humildes y humillados» citadas en pág. 58, son del canto I, estrofa 5, del *Negarakertagama*, el javanés en 1,3, el inglés en 3,4.

Sobre la «división política del trabajo» en la Indonesia colonial, véase J. S. Furnivall, *Netherlands India: A Study of a Plural Economy*, Nueva York, 1944, y, del mismo autor, *Colonial Policy and Practice, A Comparative Study of Burma and Netherlands India*, Cambridge, 1948; A. Vandenbosch, *The Dutch East Indies, Its Government and Politics*, Berkeley y Los Angeles, 1942; y Schrieke, «The Native Rulers», en *Indonesian Sociological studies*, 2, 169 y sigs. La imagen «bizantina» es de Rouffaer y H. Juynboll, *Het Batik Kunst in Nederlandsche Indie en haar Geschiedenis*, La Haya, 1932.

Páginas 63-75

Sobre el nacimiento de los alauitas, véase Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*. La observación de Bel acerca de las sectas y los imperios está en su *La Religión Musulmane en Berbérie*, pág. 15; su frase *hommes fétiches* aparece en la pág. 244; y su discusión sobre las dinastías bereberes, aunque enfocada sobre sus dimensiones religiosas, es la más penetrante que he visto. J. E P. Hopkins, *Medieval Muslim Government in Barbary*, Londres, 1958, proporciona un claro y cuidadoso bosquejo de la organización política en aquel tiempo, y R. Le Tourneau, *Fez in the Age of the Merinides* (tr.), Norman, 1961, contiene algún material sobre la vida social urbana durante ese período. La cita de Lévi-Provençal de la pág. 68 es de *Les Historiens des Chorfa*, pág. 10.

Sobre el culto a los santos, tal vez el mejor trabajo descriptivo sea el de E. Dermenghem, *Le Culte des Saints dans L'Islam Maghrébin*, 6.ª ed., París, 1956, aunque no desarrolla demasiado la vertiente del análisis sociológico. El texto de E. Gellner, aún desafortunadamente inédito, «The Role and Organization of a Berber Zawiya», Universidad de Londres, 1957, es un estudio sutil del culto a un santo en acción (la cita de la pág. 72 sobre el hecho de que los santos encarnan el Islam es de esta tesis). Hay también gran cantidad de información útil compilada en E. A. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, 2 vols. Londres, 1926. De cualquier modo, las discusiones sobre el culto a los santos en Marruecos han tendido a ser, cada una de ellas, o generalizadora o anecdótica.

En lo que se refiere a las hermandades, el trabajo más ilustrador —otra vez resueltamente descriptivo, casi hasta rozar lo obsesivo, pero todavía útil como fuente— es de G. Drague, *Equisse d'Histoire Religieuse du Maroc, Confréries et Zaouias*, París, n.d. (ca. 1951). (Las cifras de la pág. 72 derivan de este trabajo, págs. 117-124, al realizar ciertas suposiciones sobre la edad y distribuciones por sexos en la población de 1939.) Un estudio más breve y perspicaz es el de E. Michaux-Bellaire, *Essai sur l'Histoire des Confréries Marocaines*, París, 1921. Además se podrían añadir dos excelentes estudios acerca de las hermandades: R. Brunel, *Essai sur la Confrérie Religieuse des Aissaona au Maroc*, París, 1926; y J. M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya*, Londres, Nueva York, Toronto, 1965. El libro de M. Lings *A Moslem Saint of the Twentieth Century*, Londres, 1961, es una biografía de un *sheikh* de *zawiya* argelino, y ha estimulado un interesante cúmulo de reflexiones sobre el sufismo norteafricano expuestas generalmente por parte de E. Gellner en «Sanctity, Puritanism, Secularisation and Nationalism in North Africa. A Case Study», *Archives de Sociologie des Religions*, 15 (1963), 71-87.* P. Marty, «Les Zaouias Marocaines et le Makhzen», *Revue des Études Islamiques* (1929), 575-600, da una visión de la *Residence*, pero es muy general.

* Hay una traducción española: E. Gellner, *La sociedad musulmana*, F. C. E., México, 1986.

Los aspectos religiosos del sultanato no han sido discutidos tan profundamente como deberían, pero hay alguna información en M. Lahbabi, *Le Gouvernement Marocain à L'Aube du XXe Siècle*, Rabat, 1958, y I. W. Zartman, *Destiny of a Dinasty*, Columbia, S.C., 1964. Está, al menos de momento, por hacerse una investigación a gran escala de las bases sociales y culturales de la soberanía alauita. La frase de Berque referida en la pág. 73 es de su *Al-youssi*, pág. 135.

Capítulo III

Páginas 84-87

El período colonial en ambos países está, naturalmente, mucho más extensamente documentado que sus historias generales pero, también naturalmente, es más sospechoso de prejuicios y de interpretaciones unilaterales (tanto pro como antiimperialistas). Algunos de los trabajos sinópticos más útiles, representando varios puntos de vista, incluyen:

Para Indonesia: Furnivall, *Netherlands India*; D. H. Burger, *De Ontsluiting van Java's Binnenland voor het Wereldverkeer*, Wageningen, 1939; Burger, «Structuurveranderingen in de Javaansche Samenleving», *Indonesie*, 2 (1948-1949), 381-398, 521-537, y 3 (1949-1950); W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition*, 2.ª ed., La Haya y Bandung, 1959; Vandenbosch, *The Dutch East Indies*; A.D.E. de Kat Angelino, *Colonial Policy* (tr.), 2 vols., La Haya, 1931.

Para Marruecos: J.-L. Miège, *Le Maroc et l'Europe*, 4 vols. (de los cinco proyectados) París, 1961; Berque, *French North Africa, The Maghrib Between Two World Wars* (tr.), Londres, 1962; L. Cerych, *Européens et Marocains, 1930-1956*, Brujas, 1964; A. Maurois, *Lyautey*, París, 1931; E. Aubin, *Morocco of Today* (tr.), Londres, 1906.

Páginas 87-92

No existe un único trabajo sintético sobre el movimiento escri-

turista en Indonesia —uno debe encontrar los datos que requiere en pequeños artículos, que abarcan una gran variedad de fuentes. He intentado organizar parte de este material en algunos de mis propios trabajos. Véase «Religious Belief and Economie Behavior in a Central Javanese Town: Some Preliminar Considerations», *Economie Development and Cultural Change*, 4 (1956) 134-158; «The Javanese Kijaji: The Changing Role of Cultural Broker», *Comparative Studies in Society and History*, 2 (1960) 228-249; *The Religion of Java*, págs. 121-226; «Modernization in a Muslim Society: The Indonesian Case», en R. N. Bellah (comp.), *Religion and Progress in Modern Asia* (Nueva York, 1966), págs. 93-108; *Peddlers and Princes*, Chicago, 1963. Para conocer más material primario sobre algunos de los asuntos discutidos en el texto, véase C. Snouck Hugronje, «De Hadjipolitiek der Indische Regeering», en su *Verspriede Geschriften* (Bonn y Leipzig, 1924), 4, part. 2, 173-199; Hugronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century* (tr.), Leyden, 1931; Hugronje, «Brieven van een Wedono-pensioen», en *Verspriede Geschriften* 4, part. 1, 111-249; J. Vredenbregt, «The Hadj, Some of its Features and Functions in Indonesia», *Bijdragen tot Taal-,Land-*, en *Volkenkunde*, 188 (1962), 91-154 (de donde vienen las cifras concernientes al *hach* en la página 89); Pangeran Aria Achmad Djajadiningrat, *Herinneringen*, Amsterdam y Batavia, 1939.

Con respecto a las sublevaciones mencionadas en las págs. 90-91, véase, para Sumatra Occidental, M. Radjab, *Perang Paderi di Sumatera Barat* (1803-1808), Yakarta, 1954; para Java Central, M. Yamin, *Sedjarah Peperangan Dipanegara, Pahlawan Kemerdekaan Indonesia*, Yakarta, 1952, y J. M. van der Kroef, «Prince Diponegoro: Progenitor of Indonesian Nationalism», *Far Eastern Quarterly*, 8 (1949), 429-450; para el noroeste de Java, S. Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Bantem in 1888, Its Conditions, Course and Sequel*, La Haya, n.d. (ca. 1966); sobre el norte de Sumatra, Hugronje, *The Achehnese* (tr.), 2 vols. Leiden, 1906.

El nacimiento del «reformismo» está mejor detallado en H. Benda, *The Crescent and the Rising Sun* (La Haya y Bandung, 1958),

págs. 9-99, y el libro entero, a pesar de su fijación en la ocupación japonesa (es decir, 1942-1945), es esencial para cualquiera que desee comprender el Islam «moderno» —esto es, «reciente»— en Indonesia. Wertheim, *Indonesia in Transition*, págs. 193-235, G.-H. Bousquet, *Le Politique Musulmane et Coloniale des Pay-Bas*, París, 1939 y C. C. Berg, «Indonesia», en H. A. R. Gibb, ed., *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World* (Londres, 1932), págs. 193 y sigs., ofrecen también valiosas discusiones sobre el reformismo en Indonesia. Tal vez la introducción global más sencilla al Islam en Indonesia sea de Bousquet, «Introduction a L'Étude de L'Islam Indonésien», *Revue des Études Islamiques*, 2-3 (1938), 133-259; aunque R. A. Kern, *De Islam in Indonesie*, La Haya, 1947, es también útil en este sentido.

Sobre el movimiento reformista en general, ver K. Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, Edimburgo, 1965; W. Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, 1958; G. E. von Grunebaum, *Modern Islam, The Search for Cultural Identity*, Berkeley, 1926; Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1957; C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, Londres, 1933.

Páginas 92-97

La literatura sobre el escriturismo marroquí se halla aún menos desarrollada que la del indonesio, pero puede encontrarse material útil en Allal Al-Fassi, *The Independence Movements of North Africa* (tr.), Washington, D. C., 1954; J. Abun-Nasr, «The Salafiyya Movement in Morocco: The Religious Basis of the Moroccan Nationalism Movement» en A. Hourani, ed., *St. Antony's Papers*, 16 (Londres, 1963), 90-105; D. Ashford, *Political Change in Morocco* (Princeton, 1961), págs. 29 y sigs., Le Tourneau, «Nort Africa: Rigorism and Bewilderment», en von Grunebaum, ed., *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, 1955; R. Rizette, *Les Partis Politiques Marocains* (París, 1955), págs. 6-27.

La anécdota del «bismillah» procede de Lévi-Provençal, pág. 20. La cita de Al-Fassi de la pág. 106 es de Al-Fassi, *Independence Movements*, pág. 112.

En lo relativo a las organizaciones religioso-nacionalistas pioneras, véase, para el Sarekat Islam: Benda, *The Crescent and the Rising Sun*, pág. 41 y sigs.; G. McT. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesa* (Ithaca, 1952), pág. 65 y sigs.; R. van Niel, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite* (La Haya y Bandung, 1960), pág. 101 y sigs.; R. Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java* (New Haven, 1964), pág. 16 y sigs.

Para Kutlat Al-Amal Al-Wattani: Al-Fassi, *Independence Movements;* Rizette, *Les Partis Politiques Marocains*, pág. 68 y sigs.; Ashford, *Political Change*, pág. 35 y sigs.; Julien, *L'Afrique du Nord en Marche* (2.ª ed. París, 1952), pág. 146 y sigs.

Páginas 97-105

Sobre Muhammed V como tal, ver R. Landau, *Mohammed V*, Rabat, 1957; Landau, *Moroccan Drama* (San Francisco), págs. 199-205; R. Montagne, *Révolution au Maroc* (Paris, 1953), págs. 177-260; J. Lacouture, *Cinq Hommes et la France* (Paris, 1961). Sobre el sultanato como institución, véase Lahbabi, *Le Gouvernement Marocain*; Zartman, *Destiny of a Dinasty*; J. Robert, *La Monarquie Marocaine*, París, n. d. (ca. 1962); J. y S. Lacouture, *Le Maroc à L'Épreuve* (París, 1958). Una gran cantidad de trabajos del tipo «yo-estuve-allí» proporcionan el aroma de la monarquía tal como era a finales del siglo XIX o principios del XX. De éstos, cabe considerar entre los mejores a Aubin, *Morocco of Today*; W. Harris, *Morocco That Was*, Londres, 1921; y F. Weisgerber, *Au Seuil du Maroc Moderne*, Rabat, 1947.

Las teorías de W. Montgomery Watt concernientes a los conceptos «autocrático» y «constitucional» de legitimidad pueden encontrarse en su *Islam and the Integration of Society*, Londres, 1961. Véase también su *Islamic Philosophy and Theology* (Edimburgo, 1962), pág. 53 y sigs.

El contraste *blad al-makhzen/blad es-siba* puede encontrarse, como mínimo mencionado, en casi todos los libros recientes sobre Marruecos, pues ha adquirido hoy día el *status* de un estereotipo, es decir, un concepto más invocado que investigado. Quizá la pre-

sentación más sencilla de dicho contraste —donde se generaliza para el conjunto del Oriente Medio— sea la de C. Coon, *Caravan, The Story of the Middle East* (Nueva York, 1958), págs. 286-290, 309-323; pero su desarrollo más prolífico está en los trabajos de Robert Montagne, en cuyas manos tiende a convertirse en un arma ideológica. Véase, al respecto, su *Révolution au Maroc*, págs. 41-126, y *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, París, 1930.

Sobre el nacionalismo marroquí en general, ver Landau, *Moroccan Drama*; Ashford, *Political Change*; Gallagher, *The United States and North Africa*, págs. 84-115; Le Tourneau, *Evolution Politique de L'Afrique du Nord Musulmane*, 1920-1961 (París, 1962), págs. 223-251; Julien, *L'Afrique du Nord en Marche*, págs. 139-173, 339-395; Rizette, *Les Partis politiques*; Al-Fassi, *Independence Movements*; Berque, *French North 'Africa*. La mejor discusión sobre el Decreto Beréber se halla en Berque, págs. 215-222; sobre la deposición, exilio y regreso del sultán, en Landau, pág. 295 y sigs., mientras Gallagher sitúa los acontecimientos marroquíes más hábilmente en el marco general de África del Norte (el incisivo trabajo de Julien fue desgraciadamente escrito antes del desenlace, y parece por ello truncado). Al-Fassi detalla mejor la reacción indígena, aunque como *combattant*,* su visión es, naturalmente, parcial. El trabajo de Ashford es más completo factualmente, pero está bastante mal organizado. Una gran cantidad de monografías dedicadas específicamente al nacionalismo marroquí, algunas de ellas marroquíes, se encuentran aparentemente en proceso, así que en pocos años poseeremos un cuadro claro de lo que todavía es, especialmente cuando lo comparamos con el caso indonesio, un movimiento por delinear.

La cita de Julien de la pág. 103 es de *L'Afrique du Nord en Marche*, pág. 146.

Páginas 105-111

Sobre Sukarno como tal, véase C. Adams, *Sukarno, an 'Autobiography*, Indianapolis, 1965; W. Hanna, *Bung Karno's Indonesa*,

* En francés, en el original. [N. del T.]

Nueva York, 1961; pt. 2; L. Fisher, *The Story of Indonesia*, Nueva York, 1959; «Soekarno, Dr. Ir.» *Ensiklopedia Indonesia* (Bandung y La Haya, n. d. [ca. 1956], vol. M-N, pág. 1265; N. Y. Nasution, *Ir. Sukarno, Riwajat Rinkas Penghidupan dan Perdjuangan*, Yakarta, n.d. (ca. 1951). Sobre la presidencia como institución, aparte del trabajo breve y bastante formalista de A. K. Pringgodigdo, *The Office of President in Indonesia as Defined in Three Constitutions in Theory and Practice* (tr.), Ithaca, 1957, no hay ningún estudio especial, pero H. Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia,* Ithaca, 1962, proporciona mucho material útil y ofrece ideas sobre su funcionamiento, como lo hace D. S. Lev, *The Transition to Guided Democracy*, Ithaca, 1966. Sobre el resurgimiento del estilo clásico en la república de Sukarno, véase A. R. Willner, *The Neo-Traditional Accomodation to Political Independence, The Case of Indonesia*, Princeton, 1966.

La cita «romanticismo de la revolución» de la pág. 106 se recoge de Hanna, en el prefacio a *Bung Karno's Indonesia.*

El desarrollo, por parte de Feith, del contraste entre «manipuladores simbólicos» (o «fabricantes de solidaridad») y «administradores» se puede encontrar en su *Decline of Constitutional Democracy*, el excepcional trabajo sobre la política de postindependencia de Indonesia. Véase asimismo su «Indonesia's Political Symbols and their Wielders», *World Politics*, 16 (1963), 79-97. Sobre el nacionalismo indonesio, las fuentes son de nuevo numerosas y de desigual calidad y equilibrio. Entre las más útiles se encuentran J. Th. P. Blumberger, *De Nationalistsche Beweging in Nederlandsche-Indie,* Haarlem, 1931; J. M. Pluvier, *Overzicht van de Ontwikkeling der Nationalistsche Beweging in Indonesie in de Jaren 1930 tot 1942,* La Haya y Bandung, 1953; L. M. Sitorus, *Sedjaran Pergerakan Kebangsaan Indonesia,* Yakarta, 1947; Pringgodigdo, *Sejarah Pergerakan Rakjat Indonesia*, Yakarta, 1950; D. M. G. Koch, *Om de Vrijheid*, Yakarta, 1950; y, más especialmente, Kahin, *Nationalism and Revolution.*

El desarrollo del «marhaenismo» ha sido perfilado por el mismo Sukarno en un discurso de 1957, «Marhaen & Proletarian» (tr.),

Ithaca, 1960, del cual mis parágrafos de las págs. 106-107 son un resumen. Las primeras ideas y actitudes de Sukarno frente al Islam —ideas y actitudes que nunca pareció alterar— están presentes más vívidamente en su *Surat Islam dari Endeh*, Bandung, 1931. Sobre el Pantjasila, véase su discurso, «The Birth of the Pantjasila» (tr.), Yakarta, 1950; y Kahin, *Nationalism and Revolution*, págs. 122-127. Los debates postindependencia concernientes al Pantjasila fueron registrados en las actas de la Convención Constitucional de 1956-1957, *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, 3 vols. n. p. (probablemente Yakarta), n.d. (ca. 1958), tal vez el mejor ejemplo de debate ideológico en una nación nueva tan difícilmente asequible.

La cita «soy un seguidor de Karl Marx» es de Fisher, *The Story of Indonesia*, pág. 154; la afirmación acerca de ser simultáneamente cristiano, musulmán e hindú, ibíd. pág. 299; y la cita final acerca de Indonesia y el Todopoderoso es de «Marhaen & Proletarian», pág. 29.

Sobre la «Democracia Guiada», y sus expresiones, ver Fieth, «The Dynamics of Guided Democracy», en R. McVey, ed., *Indonesia* (New Haven, 1963), págs. 309-409.

Capítulo 4

Páginas 115-121

La mejor declaración de la posición de Malinowski es su ensayo, «Magic, Science and Religion», más fácilmente accesible en su *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Chicago, 1948 [trad. española: *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Ariel, varias eds.], del cual he tomado las diversas citas de mi texto. De los muchos trabajos de Lévy-Bruhl sobre el «pensamiento primitivo», véase, para una afirmación característica, *How Natives Think* (tr.), Nueva York, 1926. [N. del T.: parece referirse a *La mentalidad primitiva*, Bs. As., Hachette, 1975.]

Las ideas de A. Schutz sobre el mundo cotidiano como la «rea-

lidad suprema» en la experiencia humana son perfiladas en su *The Problem of Social Reality* (vol. 1 de sus obras completas), La Haya, 1962.

Páginas 121-144

Muchas de las ideas aquí discutidas han sido desarrolladas más sistemáticamente en algunos de mis propios escritos durante los pasados diez años, donde se pueden encontrar referencias apropiadas, o al menos generales: «Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols», *The Antioch Review*, 58 (1958), 421-437 [actualmente incluido en la *Interpretación de las culturas,* Barcelona Gedisa, 1989]; «The Growth of Culture and the Evolution of Mind», en J. Scher, ed., *Theories of the Mind* (Nueva York, 1962), págs. 713-740; «Ideology as a Cultural System», en D. Apter, ed., *Ideology and Discontent* (Nueva York, 1964), págs. 47-76; «Religion as a Cultural System», en M. Bantom, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (Londres, 1966), págs. 204-215 [incluido actualmente en *La interpretación de las culturas*, cit.]; *The Social History of an Indonesian Town* (Cambridge, Mass., 1965), págs. 119-208; *Person, Time and Conduct in Bali*, New Haven, 1966; «The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man», en J. Platt, ed., *New Views of the Nature of Man*, Chicago, 1966.

La referencia a Alisdair MacIntyre de la pág. 124 se halla en su «The Logical Status of Religious Belief», en MacIntyre, ed., *Metaphysical Beliefs* (Londres, 1957), págs. 167-211.

Las citas de Abdul de la págs. 133 son de Cragg, *Counsels in Islam*, págs. 38-39. El aforismo del propio Cragg puede encontrarse en íbid., pág. 37. Para una declaración interesante de la posición escriturista frente a la ciencia y el secularismo, que caracteriza las dos «estrategias» perfiladas en el texto como los enfoques «un libro» y «dos libros» (con clara opción por lo segundo), véase I.R.Al-Faruqi, «Science and Traditional Values in Islamic Society», *Zygon*, 2 (1967), págs. 231-246.

ÍNDICE ANALÍTICO

Abu 'Alī al-Hassan, 48, 51, 52, 56, 59, 61, 65, 68, 76, 77
África, 17, 38
Agung, 45
Aḥmed ben Nāṣir al Dar'ī, 51
Al-Ghazali, 32
Al Murābāṭin, 64
Alejandro Magno, 21
Alí (yerno de Mahoma), 66, 99
Almohades, 21
Almorávides, 21
Allai al-Fassi, 103, 104
Ámbito de un modelo cultural, 139-140
Analectas, 19
Andalucía, 63
Arabia,29
Arendt, H., 105
Argelia, 107
Ash-Shafi'i, 32
Asia, 17, 38
Atlas, 21
—Alto, 21
—Medio, 21
Atyeh, 88
Atyehneses, 91

Bagdad, 66
Ba'ia, 100, 101
Bali, 12, 88
Bantam, 89
Baraka, 52, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 74, 75, 96, 100, 135, 143
Bel, A., 66, 67
Bellah, 11
Berque, J., 50
Blake, 39
Bloque de Acción Nacional, 96, 103
Bonang, 46, 47
Borneo, 28, 29, 59

Califas «Bien Guiados», 91
Cambio cultural, estrategias, 74
—aculturativo-mundial, 79, 80
—evolutiva, 79-80
—indexical, 78
—tipológica, 79
—cuatro estadios, 79
Cambio religioso, 78
Camino-de-Belleza, 19
Cantwell Smith, W., 11
Célebes, islas, 59, 62, 88
Cinco Puntos, 109
Colonialismo, 108
Comunidad *santri*, 89
Comunidad Sumisa, 100
Conceptos de legitimidad en el Islam, 99
Conserjes del Corán, 95
Cragg, K., 133
Creencias místicas, 42
Crisis Morabítica, 25, 48, 49, 67
Crisis religiosa
—en Indonesia, 39
—en Marruecos, 39
Cultura local, adornos, 86

Decreto Beréber, 102, 103
Demak, 44, 45, 78, 88
Democracia Guiada, 110
Derecho Divino de los reyes, 99
Dila, 50, 52
Doctrina de la Espiritualidad Gradual, 55
Doctrina de la Vountad General, 99
Doctrina del Centro Ejemplar, 55, 59, 64
Doctrina del Estado Teatral, 55, 57, 59, 60, 62
Dominio psicológico de un modelo cultural, 141

Efectos sociales de la religión, 137-138
Egipto, 143

Eliot, T.S., 11
Época hindú, 43
Época islámica, 44
Escriturismo, 82
—en el Islam, 87
—y morabitismo en Marruecos, 94
Escuelas *santri*, 90, 93
Estado Teatral, 97, 110, 134
Estilos religiosos
—en Indonesia, 37
—en Marruecos, 37
Estilos religiosos clásicos
—en Indonesia, 42
—en Marruecos, 42
Europa industrial, 38
Experiencia religiosa en la vida cotidiana, 142
Experiencias de trance en Indonesia, 137

Fallers, Ll., 15
Feith, H., 107
Fez, 21, 23, 25, 26, 48, 50, 88, 95, 100, 103
Freud, S., 136
Fuerza de un modelo cultural, 139
Fuerza sobrenatural, 52
Fundación Terry, 40
Fundamentalismo agresivo, 33

Gandhi, 104
Geertz, H., 15
Gregorio, 19

Hagiocracias, 49
Harun Al-Rachid, 66
Hasan II, 112
Hermandades, 70

Idris I, 66
Idris II, 25, 48, 66
India, 29
Indonesia, 12, 14
—estrategias globales, 33
Islam
—en Indonesia, 29, 31, 33, 35
—en Java, 43
—en Marruecos, 31, 33, 34
—expansión, 32
—tarea del, 32

Jaldún, Ibn, 21
Java, 12, 26, 29, 30, 44, 59, 61, 84, 85, 88, 90, 91, 103, 124, 128
—induista, 45
—musulmana, 45
Jerife, 65
Jesucristo, 19
Jogjakarta, 12
Jonesville, 13
Juan XXIII, 105

Kaliyaga, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 55, 81, 83, 97, 124, 125, 138, 143, 144, 146
Kedizi (Estado índico), 28
Kierkegaard, S., 81
Kiyayi, 89, 93
Kluckhohn, C., 11

Lejano Oriente, 30
Lévi-Bruhl, L., 115
Lévi-Provencal, 68
Lyusi, *véase* Sidi Lahsen Lyusi

MacIntyre, A., 124
Madjapahit (Estado índico), 28, 97
Mahdit (mesías musulmán), 90
Mahoma, 21, 25, 32
Majzem, 101
Makasar, 88
Malasia, 29
Malikí, 66
Malinowski, B., 115, 116, 117, 118
Mana, 64
Marhaenismo, 108
Marrakech, 21, 26, 50, 63, 95
Marruecos, 12, 14, 21
—centro de gravedad cultural, 26
—estrategias globales, 33
—primer contacto con el Islam, 21
Mataram (Estado índico), 28, 44, 45, 48, 59, 60, 83, 85, 98, 106, 139

Mayapahit, 44, 45, 56, 58, 59, 60, 61, 124
Meca (peregrinación a la), 30
Meknés, 52, 78
Merínidas, 49
Meriníes, 21
Misticismo, 42, 69
Modernización, 39
Molucas, 84, 88
Morabitismo, 49, 53, 75, 134
Morabito, 63, 64
Movimiento fundamentalista, 94
—salafí, 94
Muhammad, 48
Muhammad Abdul, 91, 94, 95, 133
Muhammed V, 78, 97, 98, 100, 104, 105, 107, 110, 125, 134, 143, 144, 145
Mujer-Araña, 19
Mul blad, 71
Mulāy Ismā'il ben 'Alī, 51-54, 65-66, 74, 75, 83, 139
Murābit, 63

Nasser, 107
Negarakertagama, 56
Neru, 104
Nueva Guinea, 88
Nueve apóstoles, 43
Nuevo Orden, 113

O'Connor, F., 146
Omeyas, 21
Oriente Medio, 28

Pantjasila, 109
Parsons, T., 11
Partido Nacionalista de Indonesia, 106
Partido Comunista Indonesio, 108
Período colonial
—indonesio, 84
—marroquí, 84
Prapanca, 56, 58
Protectorado marroquí, 24

Qarawiyyin, 94
Quezon, 107

Rabat, 21, 78, 95, 103
—juventud de, 32
Raden Yaka Sahid, 46, 47
Reforma Islámica, 91
Religión
—efectos sociales, 137-138
—fuerza de la, 140
véase Fuerza de un modelo cultural
—resurgimiento, 141
—tradicional, 37
Religiosidad y mentalidad religiosa, 83
Revolución industrial, 78
Ribāṭ, 63, 64, 66, 67, 73
Robertson-Smith, 40
Rosen, L., 15
Rouffaer, G.P., 61

Sahara, 26
Salé, 21
Santuario, 64
Schneider, 15
Schutz, A., 118
Senapati, 45
Sharía, 103
Shils, E., 11
Sidi Ahmed ben Yussuf, 71
Sidi Lahsen Lyusi, 48-54, 65, 67, 68, 71, 74-77, 81, 83, 97, 124, 125, 139, 143, 144, 146
Siongosari (Estado índico), 28
Sistema de cultivo, 85
Sistemas de significación, 121
Siyyid, 54, 70, 72
Spiro, M., 15
Sufismo, 68-69
Suharto, 112
Sukarno, 78, 97, 98, 103, 105, 107, 108, 109, 11, 112, 113, 125, 134, 143, 144, 145
Sumatra, 12, 28, 29, 59, 62, 88, 91
Sunan Bonang, 45, 47
Sunan Giri, 45
Sunan Kaliyaga, *véase* Kaliyaga
«Superior» e «inferior», 56
Surakarta, 106

Swedenborgianismo, 69

Talebs, 95
Tamegrout, 51
Ṭariqa, 73
Tazerwalt, 50
Tetuán, 21, 95
Tiempo entre tiempos, 45
Tiempo sin orden, 44
Tradición sunní, 32
Túnez, 143
Tyeribon, 45

Ulad siyyid (hijos del *siyyid*), 71, 73
Ulama, 19, 89, 91, 93, 100
Umma, 62, 99
Unión Islámica, 96, 108

Vedas, 19

Wali sanga, 43
Watt, W.M., 99
Weber, M., 11, 15, 66, 127

Yakarta, 12, 78
—juventud de, 32
Yamal ad-Din al-Afghani, 91, 95
Yapara, 45, 46
Yogyakarta, 44, 105
Yucatán, 13

Zawiya, 72, 73

Observando el Islam
Clifford Geertz

Haciendo gala de una perspicacia interpretativa poco común, Clifford Geertz consigue mantener en esta obra un raro equilibrio entre la dinámica propia de la historia religiosa de los dos extremos de la civilización islámica, Marruecos y Java, y los trazos más universales desvelados mediante la confrontación de éstos, esbozando así un peldaño más de aquella sociología de la religión que quisiera Max Weber. A partir de trayectorias culturales dispares, incorporadas al universo mental islámico en momentos y circunstancias distintos, Geertz manifiesta a la vez lo que ambas tienen en común y aquello que las separa, ese juego de estrategias que, más allá de la constatación inicial que nos autoriza a llamarlas musulmanas, a reconocer en La Meca una misma fuente de inspiración, nos enseña asimismo que ambas "se postran en direcciones opuestas" Libro, como dice el propio Geertz —responsable también de *El antropólogo como autor* y *Conocimiento local*, igualmente publicados por Paidós—, de "macrosociología comparativa", *Observando el Islam* es un texto indispensable que pretende combatir, en definitiva, tanto "la gris vacuidad mental del relativismo radical" como "la raída tiranía del determinismo histórico".

Paidós Studio

ISBN 84-7509-978-5
31103
9 788475 099781

ACCESO ABIERTO

Diseño: Mario Eskenazi